

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Griega y Lingüística
Indoeuropea



DIONISO EN DIODORO SÍCULO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Óscar Patón Cordero

Bajo la dirección de la doctor

Alberto Bernabé Pajares

Madrid, 2013

©Óscar Patón Cordero, 2012

Tesis Doctoral

DIONISO EN DIODORO SÍCULO

Óscar Patón Cordero



Tesis dirigida por el Dr. D. Alberto Bernabé Pajares
Dpto. de Filología griega y Lingüística indoeuropea
Universidad Complutense de Madrid

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer al Dr. Alberto Bernabé, director de la presente tesis, por el apoyo prestado desde que empecé esta tarea y que no me ha faltado a lo largo de la misma. Sus sugerencias, sus comentarios y sus correcciones no sólo me han ayudado en el desarrollo de mi trabajo, sino que han contribuido a mejorarlo enormemente. Además, quiero agradecerle sus continuos ánimos, tantas veces necesarios y muy pocas veces valorados, para estimularme a llevar a cabo y terminar una labor tan dificultosa en ocasiones como es una tesis doctoral. Por todo lo anterior, muchas gracias.

Quiero reconocer también la ayuda prestada y la preocupación mostrada por mis compañeros de Universidad y colaboradores en el equipo del Dr. Bernabé: Ana Isabel Jiménez, Marco Antonio Santamaría, Raquel Martín y Miguel Herrero.

A continuación deseo agradecer a mi familia por estar siempre presente y no faltarme en estos años de duro estudio. A mi padre, a mi madre y a mi hermana por animarme a no desfallecer y a seguir adelante.

Finalmente, pero no por ello menos importante, agradezco profundamente a todos los amigos que me han acompado durante los años de realización de la tesis y con los que he compartido tan gratos momentos, siempre animándome a que continuara con mi empresa y la llevara a buen término. Sin su aprecio y su amistad este trabajo no habría podido hacerse realidad: Manuel Márquez Cruz, Alberto Martín Martín, Francisco Gómez Moreno, Almudena Zapata, Beatriz Honrado Galán, José Luis del Álamo, Guillermo Marín Casal, Irene Fuertes Granado y muchos más.

Gracias a todos los que me han apoyado, de algún modo u otro, durante este tiempo, aunque no aparezcan citados expresamente.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Para las abreviaturas de los autores y de las obras antiguas nos hemos atendido a las normas establecidas por el *DGE* (Diccionario Griego-Español), que son las mismas que las del *Greek English Lexicon* de Oxford.

A continuación enumeramos algunas de las abreviaturas más utilizadas a lo largo de la presente tesis.

ap. = *apud*

cap. = capítulo

cf. = *confer*

coll. = columnas

esp. = especialmente

fr. = fragmento

OF = *Orphicorum Fragmenta* (ed. Bernabé)

p. = página

RE = *Paulys Real Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*

ss. = siguientes

s.v. = *sub voce*

tb. = también

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

1. DIODORO Y SU OBRA.

1.1. BIOGRAFÍA DE DIODORO

Diodoro Sículo o de Sicilia nació en la ciudad de Agirio¹, actual Agira, que se encuentra en las proximidades del Etna. El año de su nacimiento, hacia 90 a.C., se ha deducido a partir de los viajes que el propio autor (1.44.1) indica que realizó a Egipto en la 180 olimpiada (entre 60 y 56 a.C.) y a partir de la fecha de su *akmé*, que San Jerónimo (*Chron.* p. 155 Helm) sitúa en 49 a.C. Se piensa que el historiador vivió al menos hasta el año 30 a.C.² La fecha más reciente en la obra de Diodoro es el año 36 a.C., cuando se produce el establecimiento de una colonia romana en Tauromenio por parte de Octavio (16.7.1)³.

Aparte de esto poco más sabemos de la vida de Diodoro. El mismo autor en el prologo de su obra⁴ señala que se dedicó a viajar por Europa y Asia para reunir material para la composición de la *Biblioteca Histórica*. Sin embargo, dada la existencia de inexactitudes geográficas, algunos autores⁵ reconocen sólo como auténticos un viaje a Alejandría en 56 a.C. y una larga estancia en Roma⁶.

1.2. NATURALEZA DE LA BIBLIOTECA HISTÓRICA

La *Biblioteca Histórica* era una magna obra en 40 libros que pretendía abarcar desde el origen de los tiempos hasta la propia época del autor. El título de *Biblioteca* ha llevado muchas veces a una mala interpretación de la obra misma. Como por biblioteca se entiende a veces una recopilación de los más variados temas contenidos en distintos libros, se ha pensado que con este título Diodoro pretendía abarcar una amalgama de datos del más diverso origen. Pero nuestro autor no le dio tal nombre a su obra, sino los

¹ El propio Diodoro lo dice en 1.4.4.

² Chamonix y Bertrac (1990), p. VIII; Farrington (1974), p. 102 afirma que Diodoro vivía aún durante el reinado de Augusto, lo que implica que el historiador estaba vivo al menos después del año 27 a.C. El problema de esta afirmación de Farrington es que no proporciona ninguna fuente antigua o moderna que la apoye.

³ La existencia de una colonia romana en Tauromenio se deduce de un pasaje de Apiano (*BC* 5.109) en el que se narra la negativa de la ciudad a rendirse ante Octavio. Es razonable pensar que Augusto habría tomado represalias contra ella y habría deportado a sus habitantes y habría establecido a otros colonos nuevos.

⁴ Concretamente en 1.1.4.

⁵ Schwartz (1903), coll. 663. También se expresa con reservas Farrington (1974), p. 103.

⁶ A esta estancia se refiere Diodoro en 1.1.4.

de σύνταξις⁷ (“composición”) o πραγματεία⁸ (“obra”). La denominación de *Biblioteca* para los escritos de Diodoro procede de un pasaje de Eusebio (*PE* 1.6) que ha sido tergiversado, pues con “biblioteca” Eusebio se refería al método de composición no al título de la obra⁹.

Con la *Biblioteca histórica*, Diodoro crea prácticamente en la literatura griega el concepto de “historia universal”, puesto que antes de él sólo dos autores –Éforo y Polibio, a quienes Diodoro utiliza como fuente continuamente, como veremos después– habían acometido la realización de una obra de tales dimensiones¹⁰. Sin embargo, a pesar de estos precedentes, el propio Diodoro es consciente de su originalidad en este campo, pues afirma (1.3.4) que mientras que muchos de los historiadores anteriores terminaron sus obras con las acciones de Filipo, otros con las de Alejandro y otros con las de los Diádocos, ninguno hasta él ha reunido todos esos hechos en una misma obra, dada la inmensidad de la tarea. En este sentido hay que decir, aunque insistiremos después en ello, en el momento de hacer la valoración, que Diodoro no es, como a veces se le ha criticado, un mero recopilador de datos de los autores previos, sino que pretende hacer una síntesis personal y original de cuanto ha sucedido en el mundo antes de él, para dejar claro que los hechos humanos no suceden porque sí, sino que obedecen a dos

⁷ Por ejemplo en D.S. 2.1.1: Ἡ μὲν πρὸ ταύτης βίβλος τῆς ὅλης συντάξεως οὕσα πρώτη περιέχει τὰς κατ' Αἴγυπτον πράξεις· “El libro que está primero de toda esta composición comprende las acciones que tienen lugar en Egipto”; ibid. 11.1.1: Ἡ μὲν οὖν πρὸ ταύτης βίβλος, τῆς ὅλης συντάξεως οὕσα δεκάτη, τὸ τέλος ἔσχε τῶν πράξεων εἰς τὸν προηγούμενον ἐνιαυτὸν τῆς Ξέρξου διαβάσεως εἰς τὴν Εὐρώπην. “El libro antes de éste, que es el décimo de toda la composición, contenía el final de los hechos hasta el año precedente a la travesía de Jerjes hacia Europa”.

⁸ Por ejemplo en D.S. 1.4.6: Ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὑπόθεσις ἔχει τέλος, αἱ βίβλοι δὲ μέχρι τοῦ νῦν ἀνέκδοτοι τυγχάνουσιν οὕσαι, βούλομαι βραχέα προδιορίσαι περὶ ὅλης τῆς πραγματείας. “Puesto que el argumento tiene su término, y los libros hasta ahora resulta que están inéditos, quiero hacer antes un breve bosquejo de toda la obra”; ibid. 1.5.1: Τῶν δὲ χρόνων τούτων περιειλημμένων ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ τοὺς μὲν πρὸ τῶν Τρωικῶν οὐ διορίζομεθα βεβαίως διὰ τὸ μηδὲν παράπηγμα παρειληφέναι περὶ τούτων πιστευόμενον, “De estos años comprendidos en esta obra no determinamos con seguridad los de antes de la guerra de Troya, por no haber encontrado ninguna tabla cronológica que inspire confianza para ello”.

⁹ Cf. Lens Tuero (1995), p. 13, nota 18, quien recoge una vieja opinión de Budinger.

¹⁰ Sobre Polibio y Éforo como autores de historia universal, cf. Polibio (5.33.1): Καίτοι γ' οὐκ ἄγνωὸν διότι καὶ πλείους ἕτεροι τῶν συγγραφέων τὴν αὐτὴν ἐμοὶ προεῖνται φωνήν, φάσκοντες τὰ καθόλου γράφειν καὶ μεγίστην τῶν προγεγονότων ἐπιβεβλησθαι πραγματείαν· περὶ ὧν ἐγώ, παραιτησάμενος Ἐφορον τὸν πρῶτον καὶ μόνον ἐπιβεβλημένον τὰ καθόλου γράφειν, τὸ μὲν πλεῖον λέγειν ἢ μνημονεύειν τινὸς τῶν ἄλλων ἐπ' ὀνόματος παρήσω: “Sin embargo, no desconozco que muchos otros historiadores lanzaron la misma idea que yo, diciendo que escribían una historia universal y que habían emprendido la mayor tarea de las que se habían producido antes. Sobre éstos yo, exceptuando a Éforo, el primero y único que se propuso escribir la historia universal, omitiré decir más o recordar a alguno de los demás por su nombre”. Diodoro (4.1.3) cita a Éforo como antecesor suyo, pero no a Polibio: Ἐφορος μὲν γὰρ ὁ Κυμαῖος, Ἰσοκράτους ὦν μαθητῆς, ὑποστησάμενος γράφειν τὰς κοινὰς πράξεις, τὰς μὲν παλαιὰς μυθολογίας ὑπερέβη, τὰ δ' ἀπὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου πραχθέντα συνταξάμενος ταύτην ἀρχὴν ἐποιήσατο τῆς ἱστορίας. “Pues Éforo de Cime, que fue discípulo de Isócrates, al proponerse escribir la historia universal, dejó a un lado la mitología antigua, y ordenando los hechos a partir del regreso de los Heraclidas dio este principio a su historia”.

entidades queridas por los estoicos, entre los que él mismo se contaba: la Providencia y la Naturaleza¹¹.

A pesar de la magnitud del trabajo que Diodoro afirmaba, él mismo reconocía (1.3.8) que esta tarea era necesaria porque una historia universal favorecía la comprensión de todos los hechos en un marco general, ya que el todo es más útil que la parte y lo continuo que lo fragmentario.

1.3. CONTENIDO DE LA OBRA

De los 40 libros de los que constaba la *Biblioteca*, conservamos desde el número 1 al 5 y del 11 al 20. Del resto de los libros poseemos resúmenes y extractos, principalmente debidos a Focio y a Constantino Porfirogéneto. A pesar de estas notables pérdidas podemos reconstruir a grandes rasgos el contenido de la obra –excepto el de los libros perdidos- que es tal como sigue:

Libro 1: Introducción general a la obra. Historia, cultura y religión de Egipto.

Libro 2: Historia de los asirios y medos. Descripción de la India. Historia de los escitas.

Libro 3: Geografía e historia de los etíopes. Descripción de Libia. Mito de Dioniso según los griegos. Resumen de la obra mitográfica de Dioniso Escitobraquión.

Libro 4: Mitos de dioses y héroes griegos: Dioniso, Heracles, Orfeo, Jasón, Teseo, Edipo, etc.

Libro 5: Descripción de islas del océano Atlántico y del Mediterráneo.

Libro 6: Historia mítica anterior a la guerra de Troya.

Libro 7: Guerra de Troya y acontecimientos posteriores.

Libro 8: Fundación de Roma. Colonización griega de Sicilia y Magna Grecia.

Libro 9: Los siete sabios.

Libro 10: Leyenda de Pitágoras. El ascenso del imperio persa.

Libro 11: Las Guerras Médicas. Invasión de Sicilia por los cartagineses. Hechos precedentes a la guerra del Peloponeso.

Libro 12: Guerra del Peloponeso (hasta el año 416 a.C.)

Libro 13: Guerra del Peloponeso (desde el año 415 a.C. hasta el final de la contienda).

Libro 14: Lucha entre los cartagineses y Dioniso de Siracusa. La guerra beocia.

Libro 15: Campaña de Dioniso contra los cartagineses. La hegemonía beocia.

Libro 16: Filipo de Macedonia. Ascenso al poder, conquistas y muerte.

¹¹ Cf. Palieu Alasà (2001), p. 13.

Libro 17: Alejandro Magno.

Libro 18: Los Diádocos.

Libro 19: La lucha por Grecia: Antígono, Casandro y Lisímaco.

Libro 20: Expedición de Agatocles contra Cartago. Lucha de los Diádocos contra Antígono.

Libros 21-40 (perdidos): estos libros narran los acontecimientos que van desde el año 301 a.C., en que tiene lugar la batalla de Ipsos, hasta el año 60 a.C., con el arcontado de Herodes en Atenas, que coincide con el comienzo de la Guerra de las Galias.

1.4. LA MITOLOGÍA Y LA RELIGIÓN EN LA *BIBLIOTECA*

Dado que el título de la presente tesis es *Dioniso en Diodoro Sículo*, no está de más que echemos un vistazo general al tratamiento que hace Diodoro de los temas mítico y religioso en su obra. Si nos fijamos en el cuadro anterior en que exponíamos el resumen del contenido de cada libro, nos damos cuenta de que, a grandes rasgos, a la mitología (y en menor parte a la religión) están consagrados los volúmenes 1 a 6 de la *Biblioteca*.

A la hora de abordar el asunto de la utilización de los mitos en la *Biblioteca Histórica*, hay que tener en cuenta dos aspectos fundamentales, que están íntimamente relacionados entre sí, como veremos a continuación: a) el deseo de Diodoro de armonizar el mito con la historia y, como consecuencia de ello, b) el tratamiento evemerista de los mitos.

Respecto al primer punto, Diodoro (4.1.1 y ss.) considera que un historiador que se precie debe conocer los mitos antiguos, los cuales han sido descuidados por sus predecesores, pues esos mitos constituyen en muchas ocasiones -aunque no lo afirme expresamente- la verdadera prehistoria de los pueblos que está tratando. De hecho, Diodoro no establece una separación tajante entre geografía e historia frente al mito, sino que en muchos casos sus descripciones geográficas y sus narraciones históricas sobre un pueblo en concreto –ya sean los egipcios, los libios o los propios griegos – están acompañadas de mitos que a veces tienen la función de explicar la razón de una costumbre o por qué un lugar recibe un determinado nombre, es decir, que tienen carácter etiológico.

Frente a los que desconfían de los mitos, Diodoro (4.8.3) afirma que no hay que buscar la misma exactitud en ellos que en los hechos contemporáneos, ni hay que investigar tampoco la verdad de una manera escrupulosa y absoluta. Esa lasitud a la

hora de considerar la autenticidad de los mitos es la que le permite armonizarlos con los hechos históricos sin provocar demasiadas estridencias para el lector. Sobre la “verdad” de los mitos añadiremos algo más cuando hablemos del evemerismo. Ahora examinaremos algunos ejemplos de armonización de mito e historia.

En 1.6.1 y ss. Diodoro explica el origen del mundo según los egipcios. Según éstos, el mundo está compuesto por cinco elementos primigenios (espíritu, tierra, agua, fuego y aire) que se separan y dan lugar a la materia. Diodoro añade a los cuatro elementos característicos del presocrático Empédocles un quinto, el espíritu, extraído claramente de la filosofía estoica, a la que él mismo estaba adscrito. Es decir, que el historiador siciliano recoge aquí una explicación filosófica que por sí sola bastaría para dar cuenta del origen del mundo. Sin embargo, como no desea dejar de lado los mitos sino que piensa que hay que conciliarlos con la historia, introduce en este punto a los dioses. Pues si los dioses existen desde el origen del mundo no es posible mantenerlos al margen de la creación de éste, por mucho que exista una causa física que haya originado el universo. Y para conciliar ambos aspectos, Diodoro afirma que detrás de cada uno de los elementos primitivos que formaron el mundo hay un dios: así, el espíritu es Zeus, el fuego es Hefesto, la tierra es Deméter, el agua es Océano y el aire es Atenea. Estos dioses griegos se corresponderían a los egipcios Aton Ra, Nut, Geb, Tefnut y Shu, pero Diodoro no utiliza los nombres egipcios, sino que se sirve de los equivalentes del panteón griego.

Otro ejemplo de armonización entre el mito y la historia (o la descripción geográfica y la etnografía) lo encontramos en 3.49.1 y ss. Diodoro, tras haber descrito geográficamente la región de Libia, con el territorio que abarca, los ríos que lo atraviesan y los frutos que produce, habla entonces de los pueblos que habitan en aquella zona, que se dividen en cuatro tribus: Nasamones, Ausquisas, Marmaridas y Macas. Y a continuación de éstos no tiene reparo en incluir a pueblos evidentemente míticos -Amazonas, Atlantes y Gorgonas- pero que él tiene como auténticos. De hecho, para hacer más creíble el relato, racionaliza los elementos más inverosímiles del mito: así, las Gorgonas, en lugar de monstruos, son mujeres belicosas; y los Atlantes son un pueblo que vivía disperso hasta que el rey Urano los reunió.

Los ejemplos de esta clase son múltiples en la obra de Diodoro, pues como hemos dicho, casi todas las descripciones geográficas están acompañadas de mitos ilustrativos, pero es suficiente con lo que hemos expuesto.

Esta armonización entre el mito y la historia de la que venimos hablando no sería posible si el historiador no despojara al primero de elementos inverosímiles o fantásticos para poder adecuarlo a la segunda, algo a lo que ya nos hemos referido anteriormente. Y aquí es donde interviene el evemerismo, aquella corriente de interpretación de los mitos debida a Evémero de Mesene, un escritor griego que vivió en el siglo III a.C. en la época del rey Casandro de Macedonia¹².

La teoría de Evémero se basaba en el viaje que hizo a una supuesta isla, a la que él denomina Panquea, y que plasmó en una obra llamada *Inscripción sagrada*. En ella narraba que en dicha isla se hallaba una columna en la que aparecían las hazañas de Zeus, Urano y otros personajes que eran reyes de un pasado remoto. Los dioses de los mitos, por tanto, no habían existido sino que eran personajes históricos cuyas hazañas, con el paso del tiempo, se habían magnificado y adornado hasta convertirse en míticas. A partir de esto se dio el nombre de evemerismo a cualquier acción de convertir en reyes o personajes históricos a los personajes de los mitos y de eliminar de su biografía los detalles fabulosos o inverosímiles.

La presencia de Evémero es muy importante en la obra de Diodoro, tanto en la temática como en la manera de interpretar los mitos. Respecto a la temática, diremos que Evémero ha servido de fuente textual directa a Diodoro en ciertos pasajes de su obra. En 5.42.1 y ss. Diodoro recoge un extracto de la obra de Evémero en la que contaba su viaje a la isla Panquea que mencionábamos antes. Se describe este lugar diciendo al principio que tiene muchos aspectos que merecen la atención de un historiador. La isla estaba consagrada a Zeus Trifilio, cuyo templo era de piedra blanca y medía dos pletros (unos 60 metros) de largo. Los habitantes de Panquea no tenían rey, sino que se autogobernaban. La población estaba dividida en tres castas, a saber: sacerdotes, agricultores y artesanos, cada uno de los cuales tenían sus correspondientes competencias.

En 6.1.1 y ss. Diodoro expone la teoría de Evémero sobre los dioses que ya hemos citado y vuelve a repetir, más brevemente, el relato del viaje a Panquea. Tal es la admiración que siente Diodoro por Evémero que defiende la interpretación racionalista de los mitos por parte de éste frente a la de otros autores:

¹² Sobre Evémero puede consultarse una amplia bibliografía en Fusillo (1998), coll.236.

Καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν ἱερὰν ἀναγραφὴν ποιησάμενος ἰδίως ἀναγέγραφεν, τῶν δὲ μυθολόγων Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι τερατοδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν·

“Y entre los historiadores Evémero, que compuso la *Inscripción sagrada*, los trató (sc. a los dioses de la tierra) de un modo particular. En cambio, entre los mitógrafos, Homero, Hesíodo, Orfeo y otros tantos inventaron relatos monstruosos sobre los dioses”.

Respecto a la influencia en la interpretación de los mitos que Evémero ejerce sobre Diodoro, encontramos numerosos ejemplos de evemerismo en la obra de este último. Así hallamos a menudo que muchos de los dioses o héroes son para el historiador sículo seres históricos que nacieron y murieron como cualquier otro hombre y cuyas acciones fueron mitificadas después, hasta el punto de ser adorados como si fueran realmente dioses. Veamos algunos ejemplos:

El mito prototípico de corte evemerista es el de Osiris (D.S. 1.13.4 y ss.), del que nos ocuparemos en otras partes de esta tesis¹³: según Diodoro, Osiris fue hijo de Crono, el rey de Egipto. Fue el fundador de varias ciudades y descubridor de la vid y el vino, hallazgos que transmitió al resto de los hombres. Recorrió con un ejército el mundo conocido hasta la India y dejó administradores en los territorios conquistados. A su muerte los hombres le tributaron honores. Observamos en todo este relato un ejemplo claro de lo dicho hasta aquí: Osiris no es el dios egipcio que todos conocemos, sino un personaje histórico que recibe honras a su muerte por los beneficios que ha otorgado a los hombres y a consecuencia de ello es divinizado.

Otro de los múltiples ejemplos de evemerismo está en 4.60.1 y ss, donde se cuenta la historia del Minotauro. Zeus, que era rey de Creta, se enamoró de Europa y se la llevó raptada en un toro. De ella tuvo tres hijos, uno de los cuales, Minos, fue su sucesor. Uno de los descendientes de este último, también llamado Minos, fue, con Pasífae, la madre del Minotauro. Éste, cuyo aspecto no nos describe Diodoro, sino que se limita a contar que es un monstruo, murió a manos de Teseo. Los elementos evemeristas son claros: Zeus no es un dios, sino un rey y no se transforma en toro para llevarse a Europa, sino que utiliza un animal de este tipo para raptar a la princesa. Finalmente se omite todo lo relativo al aspecto biforme del Minotauro porque Diodoro lo considera un dato increíble y que no tendría cabida en una narración histórica.

¹³ Cf. cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

Estos dos aspectos examinados hasta ahora -la armonización entre mito e historia y el evemerismo- serán de aplicación para el mito de Dioniso. Así Diodoro en varios pasajes (2.38.3, 3.63.3 y 4.3.5) presenta a Dioniso como un personaje que recorrió el mundo, enseñó a los hombres a cultivar los frutos, les mostró su descubrimiento de la cerveza y el vino. Después con un ejército conquistó el mundo conocido y fundó ciudades y estableció leyes para los hombres. Por sus beneficios a los mortales¹⁴, éstos le honraron como un dios. Vemos aquí una versión claramente racionalizadora del mito de Dioniso, con la intención de eliminar los detalles maravillosos de su biografía y de convertir al dios en un personaje histórico, aspectos ambos que decíamos antes que caracterizaban al evemerismo. En uno de los pasajes citados (2.38.3) se dice incluso que Dioniso fue rey de la India durante cincuenta y dos años y murió a edad avanzada, lo que es un caso extremo de evemerismo, al convertir al dios en un simple rey que muere. Lo dicho en estas líneas es muy de tener en cuenta, pues el evemerismo caracteriza en gran manera el relato de Dioniso llevado a cabo por Diodoro.

En cuanto a la religión en la *Biblioteca histórica*, su presencia es más bien reducida en comparación con la mitología. Aun así encontramos algunos ejemplos que pueden desvelarnos algo sobre las creencias de nuestro autor.

En 3.62.8 Diodoro habla sobre Dioniso que es hijo de Zeus y Deméter, a la que llaman “madre tierra”. Y con esta afirmación concuerdan los poemas órficos que se introducen en las ceremonias y que no es posible contar a los no iniciados. Esta última frase es, según Bernabé¹⁵, una referencia al comienzo de un poema órfico, en el que se pone un *σφραγίς*, para indicar que los que no están iniciados no deben seguir leyendo el poema ni presenciar las ceremonias que tienen lugar en los misterios. Por tanto, hay un cierto respeto a un castigo por parte de la divinidad debido a la prohibición de revelar los misterios.

Ejemplos de castigos atribuidos a los dioses se dan a lo largo de la obra: en 16.78.1 y ss. Diodoro cuenta que los focidios que entraron en el templo de Apolo en la ciudad beocia de Abas fueron castigados por el dios y murieron abrasados por un incendio que se produjo dentro del templo; en 15.49.1 y ss. Diodoro narra que los habitantes de Hélice en Acaya se apoderaron de las riquezas de los tesoros de los jonios

¹⁴ Sobre los dones que otorga Dioniso a la humanidad, cf. cap. *Beneficios de Dioniso a los hombres*.

¹⁵ Bernabé (1996), p. 13 y ss.

que iban a sacrificar ante el altar de Poseidón, por lo que el dios, irritado con ellos, produjo un terremoto y una inundación que destruyó la ciudad de Hélice.

Igual que en este último ejemplo del terremoto, otros fenómenos naturales, como los cometas, están relacionados con un origen divino. En 15.50.1 se cuenta que en el año 372 a.C. un cometa que fue visto durante varias noches predijo el fin del dominio de los espartanos en Grecia, que poseían durante muchos años la supremacía en Grecia; y, efectivamente, poco después se produjo la derrota de los espartanos en la batalla de Leuctra a manos de los tebanos, que produjo la debacle de la hegemonía de los primeros.

Los textos de este tenor son numerosos, pero no nos vamos a extender más. Como dicen Chamoux y Bertrac¹⁶, estos ejemplos nos configuran unas creencias religiosas difusas por parte de Diodoro, pues no sabemos si atribuir estos temores religiosos a él mismo o si simplemente se dedica a seguir la tradición. Podría ser más bien esto último y que Diodoro se guardase de expresar su propia opinión en materia religiosa, ya que intentaría mantener la objetividad.

1.5. FUENTES

El tema de las fuentes de Diodoro es uno de los que más ha preocupado a los investigadores de la *Biblioteca Histórica*. Nosotros aquí, por razones de espacio y de contenido (pues no es nuestra tarea en esta tesis), no trataremos en profundidad este asunto, sino que daremos algunas breves indicaciones y una bibliografía para el que desee estudiarlo más ampliamente¹⁷.

El primer investigador que estudió las fuentes de Diodoro fue Schneider¹⁸ a finales del siglo XIX, pero el primer intento de sistematizarlas se debió a Schwartz¹⁹, cuyas investigaciones sirvieron de base para el resto de los investigadores. Una lista de las fuentes de Diodoro se encuentra en la introducción de Chamoux y Bertrac a su obra en *Les Belles Lettres*²⁰, que aquí reproducimos:

¹⁶ Chamoux y Bertrac (1993), p. LIX.

¹⁷ Sobre las fuentes de Diodoro puede consultarse: Schneider (1880), p. 1 y ss; Schwartz (1903), coll. 663-704; Hammond (1937-1938), p. 79-91 y 137-151; Spoerri (1961), p. 132 y ss; Drews (1962), p. 383-392; Burton (1972), p. 1-34; Goukowsky (1976), p. IX y ss; Chamoux y Bertrac (1993), p. XXII y ss.

¹⁸ Schneider (1880), p. 1 y ss.

¹⁹ Schwartz (1903), coll. 663-704.

²⁰ Chamoux y Bertrac (1993), p. XXII y ss.

Libro 1: Agatárquides de Cnido, Apolodoro de Atenas, Cadmo de Mileto, Ctesias, Éforo, Hecateo de Abdera, Hecateo de Mileto, Helanico, Heródoto, Matris de Tebas, Teopompo, Tucídides y Jenofonte.

Libro 2: Ateneo, Clitarco, Ctesias, Hecateo de Abdera, Heródoto, Yambulo.

Libro 3: Agatárquides, Artemidoro de Efeso, Dionisio Escitobraquión.

Libro 4: Calístenes, Éforo, Teopompo, Timeo.

Libro 5: Dosiadas, Éforo, Epiménides, Laosténidas, Filisto, Sosícrates, Timeo, Zenón de Rodas.

Libro 6: Evémero.

Libro 7: Apolodoro de Atenas, Fabio Píctor, Teopompo.

Libro 10: Heródoto.

Libro 11: Heródoto.

Libro 12: Antíoco de Siracusa, Éforo y Tucídides.

Libro 13: Apolodoro, Éforo, Filisto, Policeto de Larisa, Teopompo, Tucídides, Timeo, Jenofonte.

Libro 14: Calístenes, Ctesias, Éforo, Filisto, Teopompo, Tucídides, Timeo.

Libro 15: Anaxímenes, Anaxis, Atanas de Siracusa, Dionisiodoro, Duris, Éforo, Hermias de Metimna, Filisto, Jenofonte.

Libro 16: Calístenes, Demófilo, Diilo, Éforo, Teopompo, Timeo.

Libro 17: ninguna mención de historiador.

Libro 18: Jerónimo de Cardia.

Libro 19: Jerónimo de Cardia.

Libro 20: Marsias de Pela, Timeo.

Libro 21: Antandro, Calias de Siracusa, Diilo, Duris, Psaón de Platea, Timeo.

Libro 23: Filino de Agrigento, Filisto ?

Libro 24: Filino.

Libro 25: Menódoto de Perinto, Sósilo de Elide.

Libro 26: Polibio.

Libro 32: Polibio.

Libro 40: Hecateo de Abdera.

Las mayores dificultades las plantea, como vemos, el libro 17, para el que Diodoro no cita ninguna fuente. No faltan quienes afirman, como Goukowsky²¹, que el

²¹ Goukowsky (1976), p. IX y ss.

texto de Diodoro tiene muchos puntos en común con los fragmentos conservados de Clitarco de Alejandría, lo que significa que éste habría sido su fuente. Últimamente, no obstante, se ha aventurado²² la teoría de si la fuente de Diodoro sería Megástenes, pues en el libro 17 se narra el episodio de Alejandro en la India con cierto detalle y parece claro que Megástenes viajó a la India, pero Clitarco no.

Este elenco de fuentes no debe hacernos pensar que Diodoro fue un mero recopilador de datos, que no discutía sus fuentes o que transcribía largos pasajes de un autor sin contrastarlo con otros, acusaciones que se han vertido frecuentemente contra él²³. A pesar de la disparidad de la procedencia de los datos que utiliza Diodoro, diversos autores han demostrado la homogeneidad lingüística y estilística de su obra y que la intención moralizante que sobrevuela por toda la *Biblioteca Histórica* es atribuible únicamente al propio Diodoro²⁴.

1.6. VALORACIÓN DE LA BIBLIOTECA HISTÓRICA

Si bien ya hemos apuntado, a propósito de las fuentes, un ejemplo de crítica que se le ha hecho frecuentemente a Diodoro, la de ser un simple compilador de textos de autores anteriores, ahora es el momento de hacer una breve exposición sobre la valoración de la obra de Diodoro a lo largo de los siglos precedentes²⁵.

Durante la misma Antigüedad, en época bizantina y en el renacimiento, la obra de Diodoro gozó de buena reputación por diversos aspectos, como por ejemplo por el hecho de que en ella hay extractos de textos de autores que de otra manera no conoceríamos, como Ctesias, Evémero o Dioniso Escitobraquión; también, que el libro 17 de la *Biblioteca Histórica* representa el testimonio más antiguo conservado de la historia de Alejandro Magno, o que los libros 18 a 20 son la única narración entera y sistemática que conservamos de la primera época de los Diádocos, entre el 323 a.C. y el 301 a.C., es decir, entre la muerte de Alejandro Magno y la batalla de Ipsos.

En este periodo hay varias citas favorables de Eusebio²⁶ y Focio²⁷, entre otros; en el Renacimiento se producen la primera traducción al latín, llevada a cabo por

²² Dihle (1987), p. 47 y Bosworth (1996a), p. 125.

²³ Cf. Hornblower (1981), p. 21.

²⁴ Cf. Lens Tuero (1995), p. 29

²⁵ Sobre la valoración de la obra de Diodoro puede consultarse Chamonix y Bertrac (1993), p. LXVII; tb. Parreu Alasà (2001), p. 15 y ss.

²⁶ PE 1.6.9: ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, γνωριμώτατος ἀνὴρ τοῖς Ἑλλήνων λογιωτάτοις. “Diodoro Sículo, el hombre más conocido de los eruditos griegos”; ibid. 2. proem. 6: ἐπιφανὴς ἀνὴρ καὶ δόξαν οὐ μικρὰν παιδείας παρὰ πᾶσιν τοῖς φιλολόγοις κτησάμενος. “Un hombre ilustre, que ganó no poca reputación entre los amantes de la literatura”.

Poggio Bracciolini, y posteriormente salieron las traducciones la francés, al italiano y al alemán²⁸.

Frente a esta visión favorable de la obra de Diodoro en épocas precedentes, la valoración moderna fue bastante negativa, debido a la investigación de las fuentes por parte de los filólogos alemanes, quienes consideraron a Diodoro un simple compilador de textos históricos -algo a la que ya nos referimos anteriormente en esta introducción (vide supra)- e incluso un mal escritor carente de estilo. Esta opinión la compartían nombres tan ilustres como Schneider, Schwartz, Mommsen o Wilamowitz²⁹.

El cambio en esta visión moderna de la obra de Diodoro se debió a Spoerri³⁰, quien demostró que muchas de las ideas filosóficas del libro 1 de la *Biblioteca Histórica* no eran una mera repetición por parte de Diodoro de sus fuentes, sino que se trataba de doctrinas que circulaban por las élites intelectuales de la época y que cualquiera persona culta debía conocer.

Más recientemente, Burton³¹ ha recogido el testigo de Spoerri y ha continuado con la reivindicación de la obra de Diodoro. Esta autora, que estudia las fuentes del libro 1 de Diodoro, reconoce que el siciliano utilizó una fuente única para cada sección de su obra, pero que sin embargo incorporó a ésta extractos de otros autores, es decir, que tenía una cierta idea de contrastar sus fuentes.

Finalmente, Farrington³², tras hacer un recorrido por las diferentes traducciones en lengua inglesa de la obra de Diodoro, expone su visión personal: afirma que el autor sículo es poco original, pues se limita a repetir lo que han dicho los historiadores anteriores. Además, ha copiado de manera desordenada de la inmensa cantidad de obras de que disponía, y no ha sabido hacerlo orgánicamente. No obstante, Farrington le reconoce el mérito de haber conservado textos históricos que de otro modo no poseeríamos y de los que sólo quedan fragmentos. Otra virtud de Diodoro, según el autor inglés, es que ha sabido reflejarnos fielmente algunos aspectos de su propia época, como se advierte en las críticas a las condiciones sociales que vierte el historiador.

Gracias principalmente a estos tres autores mencionados, la obra de Diodoro ha dejado de ser minusvalorada y ha sido objeto de continuas traducciones y estudios.

²⁷ *Bibl. Codex 70.1*: κέχρηται δὲ φράσει σαφεῖ τε καὶ ἀκόμψῳ καὶ ἱστορία μάλιστα πρεπούση. “Ha usado (sc. Diodoro) un estilo claro y sin adornos, que conviene especialmente a la historia.”

²⁸ Parreu Alasà (2001) p. 17.

²⁹ Wilamowitz afirmaba (ap. Oldfather 1968, p. 337 nota) que Diodoro era “überhaupt ein so miserabler Skribent” (“en suma un escritor tan miserable”).

³⁰ Spoerri (1961), p. 6 y ss.

³¹ Burton (1972), p. 1 y ss.

³² Farrington (1974), p. 101 y ss. esp. p. 108.

2. EL DIONISISMO Y EL ORFISMO EN ÉPOCA DE DIODORO³³

Aunque Diodoro es un autor que pertenece al siglo I a.C., muchas de sus fuentes son de, al menos, dos siglos anteriores. Por tanto, al hablar de dionisismo y orfismo en época de Diodoro, debemos referirnos a un periodo que abarca desde el III al I a.C., lo que coincide con el llamado periodo helenístico. Así que en lo sucesivo utilizaremos prácticamente como sinónimos las expresiones “época de Diodoro” y “época helenística”.

Estudiar el orfismo y dionisismo en este espacio de tiempo es particularmente arduo, porque casi no se nos han conservado casi autores de estos siglos que traten estos temas y porque los que sí tenemos, como el propio Diodoro, remiten muchas veces a fuentes que no son de primera mano, con lo que la información que hemos recibido puede estar sujeta a bastantes inexactitudes. No obstante, en estas páginas, sirviéndonos de los autores antiguos de que disponemos y de los estudios de los investigadores modernos, trataremos de esbozar un breve bosquejo de lo que pudieron ser el dionisismo y el orfismo en época de Diodoro. Además, como para época clásica e imperial poseemos afortunadamente más datos, no nos sería complicado, comparando ambos periodos, saber cómo evolucionaron estas religiones en la etapa intermedia, entre esos dos siglos que mencionábamos al principio.

Las conquistas que lleva a cabo Alejandro Magno son fundamentales para este periodo. A consecuencia de ellas se establece un nuevo orden en el mundo conocido, a través del cual la lengua y la cultura griega han alcanzado gran difusión. También la religión griega se expande por los territorios conquistados, lo que provoca que se establezca un contacto entre ella y los cultos de los otros países, y que este hecho dé lugar a un fuerte proceso de sincretismo de creencias.

Lo dicho es de aplicación al orfismo. En época helenística el orfismo se extiende por diversas regiones, como Egipto, donde se ve favorecido por el apoyo que los faraones dispensaban a Dioniso, el dios principal de los órficos³⁴. En Egipto el orfismo será influido por la religión del país en variados aspectos, algunos de los cuales podemos rastrear en la obra de Diodoro.

³³ No hay apenas una bibliografía específica para este periodo, pero aun así son de consulta obligada las aportaciones de Nilsson (1957), p. 116 y ss; Jeanmaire (1978), p. 351-372 y 417-453; y Santamaría Álvarez (2008), p. 1339 y ss.

³⁴ Santamaría Álvarez (2008), p. 1339 y ss.

Ya que se trata de relacionar elementos egipcios y órficos, la primera tarea consiste en establecer un vínculo “real” u objetivo que haga factible dicha relación. Por eso, en época helenística aparece la idea de que Orfeo realizó un viaje a Egipto y que allí aprendió teología de los sacerdotes del país. Después Orfeo volvió a Grecia e introdujo los conocimientos aprendidos en sus rituales. Esta tradición es recogida por nuestro autor, Diodoro, en 1.96.5:

Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι.

“Pues Orfeo se llevó (sc. de Egipto) la mayoría de las ceremonias mistericas y los ritos orgiásticos en torno a su vagabundeo y el relato mítico de sus aventuras en el Hades.

Y vuelve a referirse a este viaje del vate tracio en 4.25.3:

Περὶ δὲ παιδείαν ἀσχοληθεὶς καὶ τὰ περὶ τῆς θεολογίας μυθολογούμενα μαθὼν, ἀπεδήμησε μὲν εἰς Αἴγυπτον, ἧκε δὲ πολλὰ προσεπιμαθὼν μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἐν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς καὶ ποιήμασι καὶ μελωδίαις.

“Tras ocuparse de su educación y de aprender los escritos relativos a la teología, marchó (sc. Orfeo) a Egipto, y allí aprendió mucho y se convirtió en el más experto entre los griegos en teología, ceremonias, poemas y cantos”.

Una vez establecida la conexión, es posible explicarse las influencias egipcias sobre la religión órfica. En primer lugar, uno de los principales dioses egipcios, Osiris, es identificado por el autor siciliano con Dioniso³⁵ gracias a dos circunstancias: en primer lugar porque el carácter polifacético del dios griego le permitía fácilmente ser asimilado a otros dioses; y en segundo lugar, porque los faraones promovían la existencia de cultos sincréticos, conciliando las creencias griegas y egipcias que mejor se avenían entre sí.

Así, Dioniso y Osiris comparten ciertos rasgos, como el haber descubierto la cerveza, el haber recorrido el mundo entero y haberlo conquistado, y el haber recibido honras a su muerte por sus beneficios a los hombres.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, el mito del Dioniso órfico, según el cual el hijo de Zeus y Perséfone fue despedazado y devorado por los Titanes, se vio en cierta manera influido por el de Osiris en época helenística. Si en el mito

³⁵ Sobre esto cf. cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

Osiris moría a manos de su hermano y era troceado en diversas partes, que eran reunidas después por su mujer, Isis, en el mito órfico aparecía, por influjo egipcio, una nueva variante al margen de las ya existentes, según la cual Dioniso era hijo de Zeus y Deméter –no Perséfone–, que se identifica con Isis³⁶. Era Deméter también la que se encargaba de restaurar los miembros dispersos del dios.

Hay otros elementos órficos que son pretendidamente de origen egipcio. Así Diodoro (1.92.3) afirma que la imaginería del Hades, con Caronte y su barca, fue tomada de los egipcios por Orfeo. Igualmente en 1.96.5 mantiene que la representación con la pradera de los bienaventurados fue imitada por Orfeo de los funerales egipcios. Estos dos últimos ejemplos no son ciertos, sino que son debidos a una moda existente en época de Diodoro que consistía en atribuir origen egipcio a ciertos rituales griegos, ya que la religión egipcia tenía prestigio por su antigüedad y solemnidad³⁷.

Aparte del influjo egipcio, otros rasgos caracterizan al orfismo en época de Diodoro. En la obra de un autor bien conocido del periodo helenístico, Calímaco, aparece por primera vez el nombre de Zagreo referido al Dioniso órfico³⁸. Este nombre, que al principio de la literatura griega se aplicó a Hades o al hijo de éste, se utilizó entonces para referirse al Dioniso hijo de Perséfone con el fin, posiblemente, de distinguirlo del otro Dioniso, el hijo de Semele, en ciertos cultos³⁹.

Es probable que Calímaco tomara este nombre no de la literatura órfica, sino de unos cultos muy concretos, porque si no, no se entendería que, al hablar de Zagreo, los autores del *Etymologicum magnum* recogieran un verso de Calímaco en lugar de otro de los textos órficos. Por más que el nombre de Zagreo no esté atestiguado en la literatura órfica, sin embargo, el testimonio de Calímaco no tiene por qué hacernos dudar de que fue en época helenística cuando el Dioniso órfico fue denominado por primera vez de este modo.

Por otra parte, en algunos autores helenísticos encontramos las primeras referencias literarias que conservamos del mito del Dioniso órfico. Este mito lo conocemos, con diversas variantes, por reconstrucciones posteriores: Dioniso es hijo de Zeus y Perséfone y muere a manos de los Titanes, que lo desmiembran. Dioniso se reencarna en el vientre de Semele, hasta que Zeus la fulmina con el rayo y la mata, pero

³⁶ Para la identificación de Deméter e Isis cf. cap. *Los padres de Dioniso*.

³⁷ Bernabé (2000), p. 45.

³⁸ En el fr. 43.117 Pfeiffer: *ὅτῃ Διόνυσον Ζαγρέα γειναμένη*. “Engendrando a su hijo Dioniso Zagreo”. A Zagreo está dedicado una parte del capítulo *Los diversos Dionisos*.

³⁹ Santamaría Álvarez (2008), p. 1357.

antes se cose a Dioniso a su muslo. En este mito se habla de tres nacimientos distintos de Dioniso: de Perséfone, de Sémele y del muslo de Zeus. En efecto, en Filodemo (*De pietate* [P. Hercul. 247 III 1 p. 16 Gomperz]) encontramos la primera referencia a esos tres nacimientos:

Πρώτην τούτων ἐκ μητρός, ἑτέραν δὲ τὴν ἐκ τοῦ μηροῦ, τρίτην δὲ τὴν ὅτε διασπαθεῖς ὑπὸ τῶν Τιτάνων Ῥέας τὰ μέλη συνθείσης ἀνεβίῳ

“El primero de éstos (sc. de los nacimientos de Dioniso) [se produjo] de su madre, el segundo del muslo, y el tercero cuando, despezado por los Titanes, Rea juntó los miembros y volvió a nacer”.

Finalmente, de otro autor helenístico, Euforión de Calcis, poseemos un texto (29 De Cuenca) que podría ser la primera alusión que conservamos a la parte del mito órfico en la que Dioniso muere a manos de los Titanes:

Πάντα δὲ οἱ νεκυηδὸν ἐλευκαίνοντο πρόσωπα.

“Se blanquearon todos los rostros al modo de un cadáver”.

Por otras fuentes⁴⁰ sabemos que los Titanes se untaron los rostros con yeso antes de presentarse ante Dioniso y hay una cierta unanimidad en pensar que es a este episodio al que se refiere Euforión.

Como resumen de esta parte, podemos decir que lo que caracteriza al orfismo en el periodo helenístico son tres rasgos: en primer lugar, la influencia egipcia, que se advierte sobre todo en ciertos detalles, como la asimilación de Dioniso y Osiris, y en la introducción de una variante en el mito órfico, según la cual es Deméter -y no Perséfone- la madre de Dioniso; en segundo lugar, la atribución del nombre Zagreo al Dioniso hijo de Zeus y Perséfone, lo que será habitual a partir de entonces, para alcanzar su cumbre en la obra de Nono; y la aparición de las primeras referencias textuales al mito órfico que conservamos, según el cual Dioniso tuvo tres nacimientos distintos y murió despedazado por los Titanes.

Pasemos ahora a hablar del dionisismo en época de Diodoro. Hablar de orfismo y dionisismo por separado es difícil, porque ambas corrientes presentan muchos puntos en común, y porque en época helenística, como vamos a ver, el sincretismo entre las dos creencias y entre sus distintas visiones del dios Dioniso es tan fuerte que es prácticamente imposible distinguir qué rasgos proceden del orfismo y cuáles del dionisismo.

⁴⁰ Nonn. *D.* 6.169 y ss. (=OF 308).

Aparte de los que dijimos antes sobre las consecuencias que las conquistas de Alejandro Magno produjeron en el mundo griego, aún hay otro efecto del que no habíamos hecho mención: la aparición de grandes reinos o estados en época helenística provoca la desaparición de la polis como centro político-administrativo de Grecia. Esto significa que el individuo ya no tiene un vínculo afectivo ni cultural con su ciudad-estado, sino que ahora la referencia es la οἰκουμένη, el mundo habitado. Los hombres se convierten en cosmopolitas “habitantes del mundo” La pequeña comunidad que era la polis ya no sirve de refugio espiritual al individuo, sino que este ahora tiene todo un mundo como marco vital. La consecuencia de ello es la aparición de un individualismo muy fuerte, que prácticamente no existía en época clásica, donde el hombre se amparaba en su polis. Por eso, no es de extrañar que las creencias filosóficas que aparecen en época helenística apelen más a los sentimientos y razón del individuo que a los de la comunidad: epicureísmo y estoicismo.

La religión tampoco está libre de esta corriente individualista: como lo que importa es el individuo, se busca una fe, un dogma, que prometa la salvación de éste tras su muerte. De ahí que en época helenística se produzca el florecimiento de aquellas religiones mistericas que promueven la felicidad en el mundo de ultratumba, como el orfismo, que ejercerá en este sentido una influencia decisiva en el dionisismo durante la época helenística.

Hay testimonios en el periodo clásico, principalmente de Platón⁴¹, en los que se alude a la creencia del orfismo según la cual los individuos que se han comportado correctamente durante la vida van a una especie de paraíso, mientras que los que han incumplido los preceptos sufren una serie de reencarnaciones hasta que su alma se depura completamente de los pecados. En época clásica el dionisismo era ajeno a esto, ya que se trataba de una celebración predominantemente de mujeres que a veces entraban en éxtasis y se comunicaban con la divinidad, pero no había referencia a un mundo de ultratumba. En relación con esto, mientras que los misterios prometían la salvación de la mayoría de los individuos, parece que el éxtasis dionisiaco estaba reservado sólo a una élite, según Jeanmaire⁴².

Aparte –continúa este autor- los sistemas filosóficos ya citados –epicureísmo, estoicismo- preconizaban la serenidad de ánimo y la contemplación de la divinidad,

⁴¹ Pl. *Meno* 81b.

⁴² Jeanmaire (1978), 422 y ss.

algo que contrastaba con el dionisismo, en el que se promovía la agitación de los sentidos y la unión con el dios.

Así que, en época helenística, el panorama de la religión dionisiaca cambia – principalmente por influencia órfica, insistimos- y en ella encontramos preocupaciones por el futuro en el más Allá y por llevar una vida de acuerdo a ciertas reglas éticas. Y Dioniso como dios principal del dionisismo, debe hacer que se cumplan dichas normas. Es decir, que el Dioniso “habitual” de la tradición griega, el hijo de Sémele, asume ciertas funciones atribuidas al Dioniso órfico, como la de premiar a los que observan una recta conducta y castigar a los impíos.

En la *Biblioteca Histórica*, de hecho, encontramos varios pasajes que hacen referencia a lo que venimos diciendo: en 3.64.7 Diodoro, hablando del Dioniso hijo de Sémele, afirma:

καταδείξαι δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς τελετὰς καὶ μεταδοῦναι τῶν μυστηρίων τοῖς εὐσεβέσι τῶν ἀνθρώπων καὶ δίκαιον βίον ἀσκοῦσι.

“Enseñó lo relativo a los ritos e hizo partícipes de los misterios a los hombres piadosos y que llevaban una vida justa”.

Y en 4.2.6. refiriéndose al mismo Dioniso dice:

περιάγεσθαι δ' αὐτὸν καὶ στρατόπεδον οὐ μόνον ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ γυναικῶν, καὶ τοὺς ἀδίκους καὶ ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων κολάζειν.

“Llevó alrededor de sí también un ejército, no sólo de hombres, sino también de mujeres, y castigó a los hombres injustos e impíos”.

Si bien es cierto que el Dioniso hijo de Sémele castigó a ciertos personajes impíos, como Penteo o Licurgo, a los que Diodoro se refiere después (4.3.4) aquí parece haber un matiz general, como si Dioniso tuviera la función de castigar a los que no tuvieran un comportamiento ajustado a las normas.

Por tanto, encontramos, en la época de Diodoro, en el personaje de Dioniso hijo de Sémele un sincretismo entre el Dioniso “tradicional” de la religión griega y el Dioniso órfico, como resultado de lo previamente expuesto. Con el Dioniso “tradicional” comparte las características ya conocidas: es hijo de Zeus y Sémele y descubre el vino y difunde su conocimiento a los hombres; del Dioniso órfico hereda su capacidad para premiar a los justos, a los que enseña los misterios, y castigar a los injustos.

Finalmente en cuanto al dionisismo en época helenística, al menos en su elaboración literaria, cabe destacar un punto más: la figura de Alejandro Magno, que ha

servido para modelar una visión de Dioniso como caudillo y conquistador del mundo⁴³. Los descendientes de Alejandro, principalmente los Ptolomeos, con la idea de glorificar a su antecesor, pretenden transmitir la imagen de que el Macedonio era un emulador de las hazañas de los dioses. Y el dios con el que mejor se puede equiparar es con Dioniso, quien, gracias a su universalidad, es conocido en todos los rincones del mundo. Y para que Alejandro se convierta en imitador de Dioniso, es necesario que éste haya llevado a cabo grandes hazañas que puedan ser emuladas. Por eso, en la obra de Diodoro en varios pasajes (2.38.2, 3.64.7, 3.73.1 y 4.3.1) Dioniso es una especie de caudillo que, con ayuda de su ejército, conquista todo el mundo hasta la India, lo que es una clara trasposición de la imagen de Alejandro Magno. Esta visión de Dioniso como guerrero es, para Diodoro, perfectamente compatible con el enfoque evemerista que le convierte en un civilizador y favorecedor de los hombres, pues ambos caminos le llevan a ser honrado como un dios, y también convive con ese perfil órfico de Dioniso que recompensa a los píos y castiga a los impíos. Básicamente, pues, lo que tenemos en el helenismo es una visión polifacética de la figura de Dioniso, en la que se aúnan creencias del más variado origen.

3. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA. ESTADO DE LA CUESTIÓN

3.1. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Como el propio título de la tesis dice, el presente trabajo pretende reunir y estudiar la información que el historiador Diodoro Sículo nos proporciona sobre el dios Dioniso. Es esta una tarea particularmente interesante, sobre todo porque este autor nos recoge textos y tradiciones sobre dicho dios que pertenecen a una época de la que apenas conservamos fragmentos y mucho menos obras más o menos completas como la suya.

A la hora de estudiar los datos que nos ofrece Diodoro hay que tener en cuenta ciertos condicionantes, algunos de los cuales ya hemos mencionado, pero que no conviene olvidar. En primer lugar, que nos encontramos en un periodo –el de Diodoro– claramente marcado por el sincretismo religioso a todos los niveles, tanto en la religión oficial como en la llamadas religiones místicas. Hay que tener en cuenta que, antes de que Diodoro compusiera su obra, ya se habían producido siglos antes las conquistas de

⁴³ A este asunto dedicamos en esencia el cap. *Dioniso y Alejandro Magno*.

Alejandro Magno que pusieron en contacto la religión griega con otros cultos extranjeros, resultado de lo cual es el intercambio de creencias. Ya hemos insistido sobre todo en el papel decisivo que tuvo la religión egipcia para la configuración de la religiosidad de la época. Además, hay otras religiones cuya influencia se deja sentir, aunque su importancia es muchísimo menor que la egipcia, como puede ser la religión de la India. Como consecuencia del viaje de Alejandro a este país, los griegos conocieron a ciertos dioses locales y, como es habitual en la mentalidad griega, trataron de asimilarlos a los suyos propios para así poder comprenderlos mejor. En el caso de Dioniso, la existencia de la India de ciertos dioses a los que les estaba consagrada la hiedra o la vid igual que a Dioniso, llevó a los griegos a pensar que Dioniso ya había estado allí antes que Alejandro y eso provocó que se compusieran ciertos relatos que ilustraran su presencia en aquella región. Es más, incluso se pensó que existía un Dioniso nacido en la India que habría recorrido el mundo en sentido inverso al dios griego.

Un segundo punto a tener en cuenta es la dificultad de separar el orfismo y el dionisismo, en lo que ya insistimos al hablar de estas dos religiones en época helenística. Parece que en origen las diferencias entre orfismo y dionisismo eran bastante claras: frente al dionisismo, que era una religión básicamente orgiástica, en que se pretendía buscar el éxtasis y la comunión divina, en el orfismo se creía en la inmortalidad del alma y en la salvación de los individuos tras la muerte. Sin embargo, ya dijimos que el impacto del periodo helenístico fue básico para trastocar este orden: esta época se caracteriza por una mayor inseguridad a todos los niveles –político, espiritual- al desaparecer la idea de ciudad-estado y porque aparecen nuevas filosofías como el epicureísmo que afirman que los dioses no se preocupan para nada de los hombres. Esta crisis en la mentalidad griega hace que los individuos busquen nuevas religiones cuyos dioses sean más cercanos y se preocupen por sus fieles. De ahí que el dionisismo, que gracias a las conquistas de Alejandro Magno se había divulgado por todo el mundo y se había convertido en una religión oficial en muchos países como Egipto, se ve teñido ampliamente por los dogmas órficos. Así, Dioniso no es sólo un dios del éxtasis y de la locura, sino que también se configura como una divinidad que se preocupa de premiar a los fieles de su culto con la inmortalidad y de infligir a los impuros diversos castigos. Y en la figura de Dioniso confluyen estos dos aspectos, sin que el dios pierda además su carácter de miembro del Panteón olímpico, hijo de Zeus, el dios padre de hombres y dioses. De este modo, el culto de Dioniso adquiere un carácter

universal, no sólo porque su imagen ha llegado a las partes más diversas del mundo, sino porque Dioniso es un dios válido para todos los hombres: es un dios al que no sólo se le honra públicamente en grandes procesiones y ampara a los gobernantes o reyes con su protección, sino que también es un dios al que se le rinde culto en privado, para que vele por el destino del alma de cada uno. En Diodoro vemos ese doble reflejo de Dioniso como divinidad oficial a la que se le rinde culto por todas las ciudades y a cuyo paso salen todos los habitantes y como dios que premia a los fieles y castiga a los impuros. Es curioso, sin embargo, que aunque Diodoro insiste varias veces en esta faceta de Dioniso que otorga premios y castigos, sin embargo omite cualquier referencia a la inmortalidad del alma y la reencarnación de ésta en diversos cuerpos hasta purificarse. Y es este un punto difícil de aclarar, por qué Diodoro omite esta información sobre la religión órfica. El historiador lo que se propone, evidentemente, es componer un relato histórico y no un libro de teología. Además, ya hemos comprobado, al hablar de la religión en la *Biblioteca Histórica*, que Diodoro no parece querer comprometerse en este punto, al silenciar cualquier opinión personal sobre esta materia. Sin embargo, hay que cuestionarse lo siguiente: ¿se hubiera visto en entredicho la voluntad de objetividad de Diodoro si hubiera hablado sobre estas creencias en la religión órfica? Nosotros creemos que no, sobre todo porque el hecho de que un escritor hable sobre un tema no implica necesariamente que deba creer en él. Tan vez haya que tener en cuenta algo del temor religioso ya expresado anteriormente que le impide hablar de los asuntos tratados en los misterios. Pero si es así, ¿cómo Platón, que también estaba al margen de la religión órfica, se permite hablar con tan relativa libertad de sus creencias? Desgraciadamente, con los elementos de juicio de que disponemos, no tenemos posibilidad de responder a la cuestión planteada con respecto al mutismo de Diodoro sobre la creencia en la inmortalidad del alma en el orfismo.

Otro aspecto a tener en cuenta y emparentado con lo que decíamos antes de la universalidad del culto a Dioniso, es la aparición en época de Diodoro y ya antes de múltiples variantes locales y muchas leyendas al margen de la historia tradicional de Dioniso, según la cual éste nació de Zeus y Sêmele en Tebas. A esto contribuye decisivamente la literatura helenística, con su gusto por lo anecdótico y lo no convencional frente a lo establecido por la tradición. Así, en la obra de Diodoro, que recoge textos de autores anteriores, encontramos estas variantes llamativas y extrañas, que tanto satisfacían el gusto por la erudición del público lector de la época helenística. Como ejemplo de lo dicho, si por la tradición principal sabíamos que Dioniso había

nacido en Tebas, en el relato de Diodoro encontramos lugares tan dispares de nacimiento como Naxos, Teos, Eléuteras, Creta, Libia y la India. Para algunos de estos lugares tenemos explicación: Creta es el lugar de nacimiento del Dioniso órfico; en Libia se sitúa la leyenda de Dioniso elaborada a semejanza de la vida de Alejandro Magno; y sobre el origen indio de Dioniso ya hemos hablado antes. Los demás sitios son puramente anecdóticos, resultado de ese afán erudito por descubrir unas variantes raras para el gran público y sólo pueden atraer la atención de los más intelectuales.

Otro ejemplo de este proceder lo encontramos al hablar de los padres de Dioniso, que según la tradición son Zeus y Sémele. Sin embargo en la obra de Diodoro aparecen otras variantes, como la de Zeus y Perséfone o Deméter, que son de claro origen órfico. Pero luego hallamos otras para las que no existe otra explicación que no sea la pretensión culta que ya hemos mencionado, como las parejas formadas por Zeus y Amaltea o Zeus e Ío.

Todos estos testimonios, aparte de ser meras anécdotas, muestran también la universalidad del culto a Dioniso, por el hecho de que muchos lugares del mundo pretenden atribuirse el honor de haber acogido su nacimiento y que sus padres procedan de los sitios más diversos. Dioniso ha dejado de ser un patrimonio exclusivamente de los griegos, de ahí que en esta época se acepte con tan normalidad el que haya un dios de este nombre nacido en lugares tan dispares como en Libia o la India.

A tenor de lo dicho al principio, la metodología de este trabajo es bastante clara. Se trata de recoger todos los textos de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro que mencionen directamente a Dioniso o algún aspecto de su culto y ordenarlos según la temática. Esta tarea de ordenar los pasajes también es compleja por diversos aspectos. En primer lugar, muchos de los pasajes son confusos y farragosos, lo que dificulta su estudio. Cuando decimos que son confusos no pretendemos decir que fuera la voluntad de Diodoro el construirlos así, sino que muchas veces lo que ha provocado esta confusión ha sido el exceso de información que presenta el autor y el desorden con el que lo hace. No hemos entrado a hablar en esta introducción de cómo utilizaba Diodoro sus fuentes, ya que excedía el modesto tamaño que le hemos asignado a esta parte de la tesis. Seguramente, a la hora de componer su relato, Diodoro contaba con varias obras delante de sí, que muchas veces trataría de armonizar, sin rechazar unas y aceptar otras, sino acogiéndolas todas, lo cual no quiere decir, como ya hemos defendido antes, que Diodoro no tuviera ningún sentido crítico sobre sus fuentes. El problema de combinarlas así es que no sabemos qué corresponde a un mismo autor y qué a dos o más autores

diferentes, sobre todo porque, aunque sepamos a grandes rasgos cuáles son las fuentes para cada libro, a veces es difícil atribuir a un autor un pasaje concreto.

Para el caso del tema de esta tesis, Dioniso, encontramos tres grandes textos y el resto son pasajes de dimensiones más o menos reducidas. Estos últimos, por su breve tamaño, no presentan dificultades. De los tres textos largos⁴⁴, uno de ellos, el 3.68.1, tampoco es de difícil comprensión, pues está todo entresacado de una única fuente, que es el manual mitográfico de Dioniso Escitobraquión, y narra las hazañas del Dioniso libio. Los otros dos presentan muchas más dificultades. El pasaje 3.62.1 y ss. es quizá, por la abundante información que proporciona y por la compleja estructura que presenta, el más complicado. Narra, a grandes rasgos, el mito de Dioniso según los griegos, que consideran que hubo tres personajes de este nombre: el primero, el Dioniso indio; el segundo, el Dioniso hijo de Zeus y Perséfone (o Deméter); y el tercero, el hijo de Zeus y Semele. Todo esto acompañado de interpretaciones naturalistas, evemeristas y menciones a ritos órficos. No resulta fácil atribuir este largo pasaje a una única fuente, sino que más bien parece que Diodoro intentó armonizar varias fuentes mitográficas que proporcionaban informaciones a veces contrapuestas.

El último pasaje es 4.2.1 y, aunque algo más sencillo que el anterior, presenta el mismo problema de combinación de fuentes con información muchas veces opuesta. Narra también el mito de Dioniso según los griegos, pero, a diferencia del texto anterior, aquí sólo se menciona la existencia de dos personajes llamados así, no tres: el hijo de Zeus y Perséfone y el hijo de Zeus y Semele. Es difícil explicarse esta diferencia esencial frente al texto anterior. Está claro que las fuentes que maneja en los dos textos son distintas, y que la información que ofrecen ambos también varía. Pero no se entiende muy bien que si en el libro 3 Diodoro ya ha tratado el mito de Dioniso, vuelva a retomarlo un libro después, como si no hubiera hablado de él. Tal vez pueda achacarse a un descuido del autor, que se olvidó de que ya había contado el mito, lo cual no parece muy probable, ya que se trata de dos libros consecutivos, o que quizá para el libro 4 accedió a unas nuevas fuentes con las que no contaba para redactar el libro 3 y quiso dejar constancia de la información que había en ellas.

Una vez reunidos los textos de Diodoro y clasificados según el tema, pasamos a su estudio. Para ello hemos dividido la tesis en diecisiete capítulos, cada uno de los cuales trata un aspecto de Dioniso contenido en los textos seleccionados, como si de una

⁴⁴ Nos ocuparemos de estos textos en el cap. *Los diversos Dionisos*.

especie de “biografía” del dios se tratase. En primer lugar tratamos aquellos aspectos relacionados con el nacimiento de Dioniso, como el lugar en que se produjo o los padres del dios, pasando luego a otros aspectos como los epítetos, atributos, hazañas de Dioniso hasta llegar finalmente al mito de su muerte.

Cada capítulo posee siempre la misma estructura. Se empieza con una breve introducción en la que se adelanta el tema que se va a tratar y se presentan las posibles dificultades que van a condicionar el estudio. A continuación se desarrolla el estudio del aspecto correspondiente del dios y se termina el capítulo con unas conclusiones que resumen lo esencial de lo tratado. Como es natural, nos hemos centrado en los textos escritos por Diodoro, pero eso no quiere decir que nos hayamos limitado a este autor, sino que hemos recurrido a otros, cuando ha sido necesario, por tres motivos incuestionables: para incluir a Diodoro dentro de la tradición, para completar la información suministrada por él y para corregir sus posibles inexactitudes o errores.

Respecto al primer punto, ningún autor, aunque un trabajo como esta tesis se consagre a él, es un elemento aislado en el tiempo y en el espacio, sino que forma parte de una tradición, en este caso mitográfica. Es decir, que un autor en concreto bebe de unas fuentes que le preceden e influye en unos autores que le siguen. El caso de Diodoro no es distinto, por eso al abordar cualquier aspecto del dios Dioniso hemos tenido en cuenta qué dijeron los autores que le precedieron, tanto si fueron fuentes directas o no, para ver en qué se diferenciaba y en qué se parecía el historiador sículo a sus antecesores. Igualmente hemos echado un vistazo a autores posteriores, inspirados o no por Diodoro, para examinar qué contaban sobre un asunto concreto. A este respecto defendemos el uso de autores anteriores o posteriores a Diodoro aunque no hayan influido directamente en el historiador siciliano o no hayan sido inspirados por él, porque mantenemos la idea de que un autor es producto de una época concreta y cada época no es unívoca, sino múltiple, y en cada una habría un cúmulo de ideas, unas más de moda que otras que cada autor manejaría, y cuya popularidad aumentaría o descendería en otra época distinta. Con esto queremos decir que Diodoro pudo tratar un tema que estaba muy en boga en su época como es, por ejemplo, el caso del Dioniso libio, mientras que, varios siglos después, otro autor, independientemente de que hubiera leído a Diodoro o no -es decir, que no hubiera sido influido por él, aunque pudiera conocer su obra- ya no trataba este tema, porque no estaba de actualidad. Pues esta diferencia entre épocas es también destacable.

El segundo punto por el que hemos recurrido a otros autores es cuando la información que daba Diodoro era muy breve o estaba apenas aludida, ya que hemos tratado de llegar hasta el fondo de cualquier problema que se nos ha planteado. Es cierto que si en muchos casos Diodoro no se explayaba en determinado asunto es porque suponía que su público lo conocía y no merecía la pena extenderse si podía encontrar información sobre ello en otro autor. Esta explicación nos podría satisfacer a la hora de estudiar mitos conocidos como el de Penteo o Licurgo, pero quizá no nos valdría para enfocar otros menos famosos, como la catábasis de Dioniso. Esta última, esbozada en una línea por Diodoro, merecía siquiera unas páginas en nuestro estudio, por las implicaciones que tiene para el mito de Dioniso y el orfismo en general. A otros casos que tampoco son muy desarrollados por el historiador y que son más conocidos, como los ya citados de los impíos, sin embargo también les hemos dedicado varias páginas, muchas veces en una tarea de actualización de los estudios pertinentes. En ambas ocasiones, tanto si se trataba de un tema muy conocido o no tanto, también hemos recurrido a otros autores aparte de Diodoro para que nos guiasen y rellenaran los huecos que había dejado nuestro autor.

Finalmente, respecto al tercer punto, que en el texto de Diodoro se hayan podido deslizar posibles errores o interpretaciones contradictorias, es algo con lo que hay que contar, dada la magnitud de la obra y la disparidad de fuentes, algunas más fiables que otras, que usó el autor. El problema principal reside en que mucha de la información que nos proporciona Diodoro sobre Dioniso sólo se encuentra en este autor y no es posible recurrir a otras obras para contrastarla. En este caso debemos apelar a otros recursos, como nuestro conocimiento general sobre el orfismo o dionisismo o simplemente al sentido común. Así, si Diodoro (4.4.4) dice que la mitra la llevaba Dioniso por conjurar los dolores de cabeza producidos por el vino, evidentemente sabemos que no es así, (la mitra resaltaba el carácter afeminado del dios, ya que la mitra era un objeto que sólo llevaban mujeres) sino que es una interpretación evemerista del autor para un hecho que no sabe cómo explicar de otro modo. En otros casos, sin embargo, no es posible cuestionarse la veracidad de la información. Por ejemplo, cuando Diodoro (4.3.3) afirma que los θῑάσοι de mujeres se dividían en dos grupos – casadas y doncellas- y que cada uno tenía funciones distintas, es algo de lo que no podemos cuestionarnos, porque, aparte de no existir este dato en otro autor, es una información que no podemos contrastar y sobre la que no tenemos motivos de duda.

3.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desgraciadamente, el tema de Dioniso en Diodoro no ha sido apenas estudiado antes de esta tesis. Quizá la dificultad debida a la ausencia de fuentes para el periodo que nos ocupa sea lo que más haya complicado la tarea a los investigadores. No obstante, existen algunos trabajos que tratan el tema de un modo parcial que merece la pena reseñar y que vamos a repasar brevemente.

Linforth⁴⁵ dedica unas páginas de su libro *The art of Orfeus* a analizar unos cuantos textos –no todos- de la obra de Diodoro dedicados a los mitos que se cuentan sobre Dioniso, dando preferencia a los del Dioniso órfico o a aquellos en los que Orfeo tiene un papel relevante. No se trata, por tanto, de un estudio amplio sobre Dioniso en Diodoro, sino que se insiste tan sólo en una faceta del dios, y tampoco hay una voluntad de extraer conclusiones generales, ya que el estudio está limitado a unos pasajes concretos.

Unos años después, Jeanmaire⁴⁶ se ocupa también del tratamiento de Dioniso en la obra de Diodoro. Es menos meticuloso que Linforth, ya que no analiza los textos uno a uno, pero proporciona unas interpretaciones relativamente generales sobre el tema de las que Linforth carecía. Para llegar a ellas, sin embargo, mezcla pasajes que quizá hubieran merecido un estudio más ordenado y sistemático.

Después de hablar del evemerismo y sincretismo que caracteriza la obra de Diodoro –algo en lo que ya insistimos antes- Jeanmaire se centra principalmente en el mito del Dioniso libio, porque lo que le interesa es recalcar que esta figura está sacada de la de Alejandro Magno, idea que había sido promovida por los Ptolomeos. El investigador francés analiza detenidamente el pasaje, con la descripción fabulosa de la Nisa libia, donde Amón y Amaltea engendran a Dioniso, cuyas hazañas consisten en devolver a su padre el reino que había perdido a manos de Crono. En medio de este mito Jeanmaire introduce, un poco forzosamente a nuestro parecer, la variante que existe entre los griegos sobre Dioniso, según la cual el dios es hijo de Zeus y Sémele, y a continuación desarrolla los principales aspectos de esta historia.

La conclusión a la que llega Jeanmaire sobre la historia del Dioniso libio es que fue escrita posiblemente en Cirene a instancias de los Ptolomeos para glorificar a su predecesor Alejandro Magno y también el santuario de Amón, divinidad de la que Alejandro se consideraba hijo, según algunos historiadores.

⁴⁵ Linforth (1941), p. 210 y ss.

⁴⁶ Jeanmaire (1978), p. 360 y ss.

Recientemente, Bernabé ha dedicado dos artículos sobre Dioniso y el orfismo en Diodoro, lo más completo que existe sobre este tema hasta ahora. En el primero de ellos⁴⁷ examina tradiciones existentes sobre Orfeo y el orfismo en Diodoro. Primero se ocupa de estudiar la visión del personaje de Orfeo que nos transmite el historiador, claramente evemerista, pues está desprovista de todos los elementos fantásticos que caracterizan su mito. Luego estudia las diferentes versiones que aporta Diodoro sobre el origen de los ritos órficos, que son Egipto, Samotracia, Creta y Tracia. La conclusión final de este estudio es que estas variantes se deben muchas veces al interés de hacer preeminentes sobre los demás los cultos de un determinado lugar, debido al prestigio de que gozan dichos cultos, caso de Samotracia, Egipto o Creta, o al deseo de emparentar los ritos órficos con la patria de Orfeo, en el caso de Tracia.

El segundo artículo⁴⁸ examina un asunto más complejo, que es el de las referencias a textos órficos en Diodoro. Se parte de la nueva edición de los *Orphicorum Fragmenta* llevado a cabo por el propio Bernabé y se replantea la idea de separar en los fragmentos transmitidos por Diodoro lo puramente órfico de lo que no lo es y añadir nuevos fragmentos no tenidos en cuenta en la edición antigua de los fragmentos órficos llevada a cabo por Kern.

Los temas de los fragmentos de Diodoro recogidos por el filólogo alemán se dividen en tres: Deméter, el mito de Dioniso y premios y castigos en el más allá. A ellos dedica Bernabé básicamente su estudio. Respecto al primer asunto, se recoge un texto de Diodoro en el que el autor siciliano incluye un verso atribuido a Orfeo en el que se denomina a Deméter “madre tierra”.

El mito de Dioniso ocupa más espacio. Aquí Bernabé se encarga de estudiar varios pasajes de Diodoro, entre ellos el complejo 3.62.2 y ss. Y establece las dos versiones, ya citadas en esta introducción, del nacimiento de Dioniso: la primera, según la cual Dioniso es hijo de Zeus y Perséfone y la segunda, con influjo egipcio, que convierte a Dioniso en hijo de Zeus y Deméter. Ambas versiones son conocidas por Diodoro, como demuestran los pasajes estudiados.

Finalmente, respecto a los castigos en el más allá, Bernabé recoge un texto de Diodoro en el que se atribuye a Orfeo una descripción de la condena de los impíos y de la pradera de los bienaventurados.

⁴⁷ Bernabé (2000), p. 37 y ss

⁴⁸ Bernabé (2002a), p. 67 y ss.

Bernabé termina el artículo con un resumen de lo tratado, insistiendo en la existencia de las dos versiones ya comentadas. Este trabajo constituye, como decíamos antes, lo más extenso que existe sobre el tema de Dioniso en Diodoro.

Como hemos observado en estas líneas, existen pocos trabajos precedentes que traten el mismo asunto de esta tesis y los que existen lo abordan de manera parcial. Por tanto, el presente volumen intentará llenar ese hueco que existe en la investigación sobre Dioniso y esperamos que sea de utilidad para los estudiosos de la religión griega en general y para los de Dioniso en particular.

II. DIONISO EN DIODORO SÍCULO

1. LOS PADRES DE DIONISO

1.1. INTRODUCCIÓN

Examinaremos en este primer capítulo las diferentes versiones que ofrece Diodoro sobre los padres de Dioniso. En algunos casos, se limita a recoger simplemente el nombre de los padres (en el caso de la versión de Zeus e Ío); en otros casos cita los nombres y hace una pequeña referencia al mito (en el caso de Zeus y Perséfone o Zeus y Deméter); finalmente, hay veces en que se detiene más y hace una narración más o menos extensa (Amón y Amaltea; Zeus y Sémele). Esta disparidad en el tratamiento de las versiones puede deberse a la cantidad de datos de que disponía Diodoro, hecho que también nos atañe a nosotros. Sin duda, la versión de Zeus e Ío, que es la menos desarrollada por él, también es de la que menos fuentes disponemos en la literatura griega. Sin embargo, aunque también disponemos de pocos datos sobre la versión que ofrece aquí Diodoro sobre Amón y Amaltea, ha llegado hasta nosotros gracias a que el autor ha transcrito por entero el texto del que tomó los datos. La versión de Zeus y Sémele tampoco está muy largamente reseñada. Pero seguramente aquí, al contrario que la historia de Ío, Diodoro no se ha detenido detalladamente en ella porque debía suponer que era un mito ampliamente conocido por su público lector. En el caso de la versión de Zeus y Deméter o Perséfone, que está muy sumariamente enunciada, Diodoro parece querer omitir voluntariamente su desarrollo, porque sabe que pertenece a los ritos órficos y que no es posible hablar de ella a los no iniciados, como advierte en 3.62.9. En la introducción general a la *Biblioteca*, Chamoux y Bertrac⁴⁹ hacen referencia a estos escrúpulos religiosos de Diodoro, que, por otra parte, no son exclusivos de él, sino que

⁴⁹ Chamoux y Bertoux (1993), p. LIX.

son, afirman, habituales entre los escritores contemporáneos a él. En este sentido, Diodoro insiste continuamente en los castigos que sufren los impíos⁵⁰. Por su parte, Bernabé⁵¹ cree que este pasaje de Diodoro sobre la prohibición de difundir los misterios hace referencia a una fórmula órfica φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί. Θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι (“hablaré a los que es lícito. Vosotros, profanos, cerrad la puerta”), que servía como σφραγίς de los poemas órficos. En un artículo anterior⁵² Bernabé profundiza más sobre esta fórmula, pero sobre eso hablaremos en otro capítulo.

1.2 LOS PADRES DE DIONISO SEGÚN DIODORO

1.2.1 AMÓN Y AMALTEA

Estos dos personajes aparecen como padres de Dioniso en la versión libia sobre el mito de este dios. En ese pasaje (3.68.1) Diodoro dice que Amón era rey de Libia y que se casó con Rea, que era hija de Urano y hermana de Crono y de los demás Titanes. Cuando recorría su reino se encontró con Amaltea y ella, tras quedarse embarazada de él, tuvo a Dioniso. Amón, como tenía miedo de los celos de Rea, entregó a Dioniso a Nisa, una de las hijas de Aristeo, para que lo alimentase y lo cuidase. Como Rea se enteró de la existencia de Dioniso, intentó capturarlo, pero al no conseguirlo, se irritó con Amón y le abandonó para casarse con Crono. Rea convenció a Crono para que, en compañía de los Titanes, sus hermanos, luchara contra Amón. Tras producirse la batalla, Crono sale victorioso, y Amón, acuciado por la falta de víveres huye a la isla de Creta, por entonces denominada Idea, y se casa con Creta, la hija de uno de los Curetes que reinaban en la isla. Por el nombre de su mujer, Amón denomina Creta a la isla. Dioniso, cuando va a luchar contra Crono y Rea, recibe de parte de los libios una profecía de su padre Amón, según la cual su hijo, Dioniso, recuperaría el trono de su padre y sería considerado un dios inmortal. Dioniso hizo caso de la profecía y derrotó a Rea, a Crono y a los Titanes. Después tributó honras a su padre Amón y le erigió un oráculo, para cuyo cuidado designó a unos vigilantes. Luego Dioniso se enteró de que los Titanes se habían rehecho y habían acudido a Creta a luchar contra Amón. Dioniso acude en ayuda de su padre junto con Atenea y otros dioses. Finalmente, vencen a los Titanes y Amón y Dioniso son considerados como dioses.

⁵⁰ Por ejemplo, 16.78.1 y ss; 16.82.1 y ss.

⁵¹ Bernabé (2002a), p. 85.

⁵² Bernabé (1996), pp. 13-37.

Esta es la narración del mito por parte de Diodoro, que toma los datos del gramático Dionisio Escitobraquión (Rusten fr. 8, 9, 10, 11 y 12). Este autor, llamado de Mítile por la Suda (s.v. Διονύσιος Μυτιληναῖος), fue un mitólogo que escribió sobre Dioniso, las Amazonas y los Argonautas.

En un libro reciente, Susan A. Stephens⁵³ sitúa la obra de Dionisio entre el 270 y el 220 a.C. Su obra se compone de unas narraciones sobre Dioniso, unas sobre las Amazonas (situadas en Libia) y otra sobre los argonautas, en lo que viene a coincidir con las noticias de la Suda. Stephens califica a Dionisio como un mitógrafo racionalista en la línea de Evémero, que considera a los dioses (en este caso Dioniso y Amón) primero como simples hombres y luego elevados a la categoría de divinidades por sus beneficios a los demás hombres.

Pero quien más se ha ocupado de Dionisio Escitobraquión es Rusten, el cual, además de situar la obra de este autor entre el 270 y el 220 a.C.⁵⁴, divide sus obras en dos grupos⁵⁵: las Argonáuticas y lo que él denomina las Historias Libias, que comprenden el relato de las Amazonas libias, de los Atlantoi (míticos habitantes de la costa del Océano Atlántico) y del Dioniso libio. Estas historias ofrecen una radical reinterpretación de los mitos tradicionales, pasados por el tamiz del evemerismo.

Según Meyer⁵⁶, Amón es un dios cuyo nombre significa “lo oculto”, “lo oscuro”, “lo enigmático”. Originalmente era una divinidad de la fertilidad y de la generación, por lo que a menudo se le representa como una figura itifálica. En Heródoto 2.42 se le consagra como animal el carnero y en esa forma se le suele representar, más concretamente con la cabeza de un carnero con cuernos encorvados, que rodean las orejas, los llamados “cuernos de Amón”. En otras ocasiones se le representa en forma humana, con la piel de color azul, con dos largas plumas que lleva encima del gorro. En Egipto, todos los dioses de la fertilidad, representados como carneros o toros fueron identificados tarde o temprano como dioses del sol, por lo que Amón es considerado como dios del sol y lleva el disco solar en la cabeza. Las inscripciones del templo de los descendientes de Ramsés muestran que todas las decisiones importantes (políticas, judiciales) eran dictadas por el dios y la estatua de Amón emitía el oráculo. Por eso se consideró a Amón también un dios profético. En el oasis de Siwa estaba el oráculo del

⁵³ Stephens (2003), p. 39.

⁵⁴ Rusten (1982), p. 89.

⁵⁵ Rusten (1982), p. 92 y ss.

⁵⁶ Meyer (1884-1886), coll. 283-291.

dios, llamado *Ammonion*. Este oráculo fue consultado por Alejandro Magno, como nos cuenta Arriano⁵⁷.

Pronto los griegos identificaron a Amón con Zeus, como afirma Heródoto (2.42):

Ἀμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία.

“Los egipcios llaman Amón a Zeus”.

Y también en la obra de Plutarco *De Iside et Osiride* (354a.8):

πολλῶν νομιζόντων ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν.

“Y aún muchos piensan que entre los egipcios es el mismo nombre el de Zeus y el de Amón”.

En el fragmento de Diodoro no es posible identificar a Amón y a Zeus, por cuanto que aquí Amón es el esposo de Rea, mientras que Zeus es hijo de Crono y Rea. Este Amón es representado con una cabeza de carnero con cuernos, porque en las batallas llevaba un escudo con este animal, en lo que coincide con el dios egipcio. Por eso Dioniso, como es hijo suyo, es representado con cuernos⁵⁸. Además posee un oráculo, establecido por Dioniso, como hemos dicho, en lo cual también coincide con el dios Amón de la mitología egipcia.

De Amaltea no sabemos apenas nada, aparte de lo que menciona Diodoro. Ignoramos si es una mortal, una ninfa o una diosa. El texto de Diodoro dice que era una mujer (γυναικός), aunque algunos autores, como Burgess⁵⁹, por ejemplo, insisten en llamarla ninfa, algo que no se puede inferir del relato. También desconocemos su origen y lugar de nacimiento. Otros autores, como por ejemplo Stoll⁶⁰, pretenden identificarla con Amaltea, la ninfa o cabra que amamantó a Zeus en su infancia en la isla de Creta, pero no creemos necesaria esta identificación, pues se trata de dos mujeres que sólo coinciden en el nombre y en estar relacionadas en un mito con Zeus, pero no es argumento suficiente para la completa identificación entre ambas.

⁵⁷ Arr. *An.* 3.3.1 y ss.

⁵⁸ Thraemer (1884-1886) coll. 1151, niega la posible representación de Dioniso con cuernos de carnero, alegando que es una asimilación entre Dioniso y Amón en territorio de Cirene. Según él, la cabeza de un joven con cuernos de carnero aparece ya en época pre-alejandrina en monedas de Cirene, que representa a un joven Amón barbudo. Después, en época helenística, se representa a Alejandro Magno con estos atributos de Amón. Por tanto, en las monedas de Abidos, Tasos, Mitilene, Tenos, Metaponto y Nuceria es más fácil identificarlo con un joven Amón que con Dioniso.

⁵⁹ Burgess (2003) p. 82.

⁶⁰ Stoll (1884-1886), coll. 264.

Lo único que menciona Diodoro sobre ella es que, tras engendrar a Dioniso, Amón la nombró señora de toda la región en torno a los montes Ceraunios⁶¹, la cual se llamaba “Cuerno de Occidente”⁶² y a partir de entonces “Cuerno de Amaltea”⁶³.

1.2.2. ZEUS Y SÉMELE

Que Dioniso es hijo de Zeus y Sémele aparece reseñado en cuatro pasajes de Diodoro: 1.23.2, 3.64.3, 4.2.1 y 5.52.1. La versión que recoge Diodoro sobre la paternidad de Zeus y Sémele es la que tradicionalmente se ha transmitido en la literatura griega, con la salvedad del primero y del último pasaje citados, como veremos a continuación, que se desvían algo del mito canónico. Veamos primero aquellos textos en los que Diodoro se ciñe más fielmente a la tradición habitual. Cuenta Diodoro en el segundo texto mencionado (3.64.3) que Zeus se enamoró de Sémele, la hija de Cadmo, en Tebas y se acostó repetidas veces con ella. Hera, la mujer de Zeus, se enteró del adulterio de su marido y para castigar a la mortal se disfrazó de una nodriza suya y la convenció para que le pidiera a Zeus que se presentara con la misma magnificencia con la que se presentaba ante Hera, es decir, rodeado de rayos y truenos. Sémele se dejó engañar y le pidió a Zeus este favor. Zeus obedeció a la petición de Sémele y se presentó con todas sus atributos –entre ellos los rayos y los truenos-, y como Sémele no

⁶¹ Estos montes de Libia no son mencionados en ninguna otra parte. Mela (*Chor.* 3.84), habla de unos Montes Aceraunios en Egipto, pero es dudoso si podemos identificarlos con los del texto de Diodoro. Burgess (2003), p.83, por su parte, afirma que el nombre Ceraunia significa trueno y los montes con este nombre se identifican con las montañas abisinias Taranta. Esta última interpretación parece descartable, porque del texto de Diodoro se deduce que los montes Ceraunios están en la parte occidental de Libia y es sabido que Abisinia está en la zona más oriental del continente africano. Esta diversidad de interpretaciones se debe sin duda a que los griegos entendían por Libia una región mucho más amplia de la actual nación libia. Diodoro entiende por Libia la zona del Norte de África comprendida entre la frontera con Egipto y la costa Atlántica, donde se sitúa el actual Marruecos.

⁶² El “cuerno de Occidente” se sitúa en el extremo occidente de África -de ahí su nombre-, según los testimonios de los escritores antiguos. Plinio (*HN.* 3.99), por ejemplo, lo sitúa cerca de la Atlántida: *ab ea V dierum prae navigatione solitudines ad Aethiopas Hesperios et promunturium quod vocavimus Hesperu Ceras, inde primum circumagente se terrarum fronte in occasum ac mare Atlanticum*. “Desde ella (sc. la Atlántida) a cinco días de navegación se llega a los desiertos junto a los etíopes occidentales y junto al promontorio que llamamos “cuerno de Occidente”, desde el cual la línea de la tierra se curva por primera vez hacia el ocaso y hacia al mar Atlántico”. Igualmente Mela (*Chor.* 3.99) las sitúa en extremo Occidente, en este caso cerca de las islas de las Gorgonas: *Ipsae terrae promunturio cui Hesperu ceras nomen est finiuntur*. “Estas tierras (sc. las islas de las Gorgonas) limitan con un promontorio cuyo nombre es cuerno de Occidente”. Si esta localización es correcta, habría que situar el encuentro de Amón y Amaltea en este lugar del mundo, incluyendo los vecinos montes Ceraunios. Sobre estos montes, cf. nota anterior.

⁶³ Este “Cuerno de Amaltea” es unívocamente interpretado por los investigadores como racionalización de la cornucopia o cuerno de la abundancia que en la mitología griega Zeus entregó a su nodriza Amaltea, aunque nosotros ya hemos expuesto nuestras dudas sobre identificar esta Amaltea libia con la griega. Para Craig Maclagan (1909), p. 125, además de simbolizar la cornucopia, es un regalo de matrimonio (“a marriage gift”) que Amón entrega a Amaltea. No parece muy acertada esta idea, porque entre Zeus y Amaltea no se produce ninguna boda, ya que él estaba ya casado con Rea.

pudo soportar la grandeza de esa visión, murió. Ella estaba embarazada de Zeus y expulsó al niño de su vientre, al que recogió Zeus y cosió en su muslo.

El tercer texto de nuestra lista (4.2.1) viene a repetir la misma historia, con algunas variantes. En primer lugar, Diodoro cuenta la historia del padre de Sémele, Cadmo, que llegó desde Fenicia buscando a su hermana Europa, con la condición de no volver a su patria si no la encontraba. Al no hallarla, Cadmo se establece en Tebas y se casa con Harmonía, de la cual nacen Sémele, Ino, Autónoe, Ágave y Polidoro. Como en el fragmento anterior, Zeus se enamora de Sémele y se acuesta con ella. Pero aquí no se menciona que Hera interviniese por celos, sino que Sémele, *motu proprio*, le pide que se presente ante ella con los mismos atributos que ante Hera, a consecuencia de lo cual es abrasada por el fuego de los rayos y muere. El resto de la historia es casi repetición del texto anterior. Sémele, embarazada de Dioniso, tiene al niño antes de morir y Zeus se lo entrega a Hermes, sin mencionar que se lo cosió en el muslo.

En estos dos textos, Diodoro recoge las versiones del mito de Dioniso según los mitógrafos griegos, por lo que no es posible achacar las diferencias entre ellas –por otra parte de carácter secundario, como la presencia o no de Hera– a que Diodoro recogía tradiciones de regiones distintas. Según Ruiz de Elvira el segundo de los textos que hemos visto podría recoger una versión más moderna, y tal vez menos documentada en nuestros textos. Según este autor⁶⁴, que Hera se transforme en una criada o nodriza de Sémele no está documentado en la literatura antigua hasta Ovidio (*Met.* 3.277-278), donde dice que Juno (=Hera) tomó la forma de Béroe, la nodriza de Sémele, para engañarla. También Higino (*Fab.* 167 y 179) habla de Juno transformada en Béroe. Por último Nono el abad menciona en un pasaje (5.20) una nodriza de Sémele sin decir su nombre.

Pero no es posible afirmar tajantemente que en tiempo de Diodoro una de las versiones fuera posterior y menos difundida que la otra, sino que es posible que la casualidad haya hecho que de la primera nos hayan llegado más textos que de la segunda. El hecho es que Diodoro conoce ya ambas tradiciones mezcladas, pues en un pasaje (3.62.1) afirma que los mitógrafos y poetas han escrito relatos diversos y opuestos sobre Dioniso y que él va a intentar resumir lo principal que han dicho cada uno de esos escritores.

⁶⁴ Ruiz de Elvira (1975), p.175.

El primer pasaje sobre Zeus y Sémele (1.23.2) es interesante por varios motivos, ya que aquí Diodoro sí se separa de la tradición. En primer lugar aparece al principio la afirmación rotunda, puesta en boca de sacerdotes egipcios, de que mienten quienes afirman la paternidad de Zeus y Sémele. Esta mentira fue obra de Orfeo, quien, para satisfacer a los descendientes de Cadmo por la hospitalidad que le habían tributado, cambió el lugar de nacimiento del dios a Tebas. Y a continuación explica la historia verdadera: Cadmo era de Tebas, pero no de Beocia, sino de Egipto, y tuvo varios hijos, entre ellos Sémele. Esta, violada por un desconocido, tuvo a los siete meses un hijo que al nacer era muy parecido al dios Osiris de los egipcios. Cadmo, enterado de la noticia, honró al recién nacido y se inventó la historia de que Zeus era el padre de Dioniso, para honrar al niño y para librar a Sémele de la ignominia por haber sido violada. Por eso, después Orfeo, como fue bien acogido por los descendientes de Cadmo, como ya hemos dicho, trasladó esta historia a la otra Tebas, la de Beocia, y difundió entre los griegos la idea de que Sémele y Zeus eran padres de Dioniso. Una versión curiosa la que ofrece aquí Diodoro, con tintes evemeristas y racionalizadores, pues de este modo explica el origen egipcio de Dioniso y su identificación con Osiris⁶⁵ y que el padre de Dioniso no fuera un dios, sino un mortal, y que Cadmo se inventó la historia de Zeus para salvaguardar la honra de Sémele.

El cuarto y último pasaje (5.52.1) también es remarcable, por cuanto que ofrece variaciones interesantes y una localización precisa para el origen del mito: Naxos. Se cuenta que cuando Zeus fulminó a Sémele con el rayo, cogió a Dioniso y lo cosió a su muslo. En esto coincide con la versión general, pero después añade que fulminó a Sémele antes de dar a luz para que Dioniso no fuera hijo de una mortal, sino de padres inmortales, y así fuera inmortal desde su nacimiento.

De los otros textos de Diodoro se deduce que Sémele es consumida por el fuego de Zeus sin que éste se lo propusiera, pero este es el primer y único lugar de la obra de Diodoro en que se afirma que Zeus pudo quemar a Sémele con el propósito de conseguir que Dioniso fuera inmortal desde su nacimiento⁶⁶. En las demás narraciones sobre este mito por parte de otros autores (Ovidio⁶⁷, Higino⁶⁸, Nono⁶⁹) no se hace

⁶⁵ La identificación de Dioniso con Osiris aparece ya en Hecateo (*FGrH*. 1 F 300): Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν. “Osiris es Dioniso en lengua griega”.

⁶⁶ Es una creencia muy habitual en el pensamiento griego que el fuego quema la parte mortal del cuerpo, como ocurre, por ejemplo, con Hércules cuando es quemado en la pira. También en el *Himno a Deméter* (v. 233 y ss), ésta intenta volver inmortal a Demofonte metiéndolo en el fuego.

⁶⁷ *Met.* 3.273-286.

⁶⁸ *Fab.* 167 y 179.

mención a esta intención de Zeus, sino que más bien la muerte de Sémele por parte del rayo de Zeus se produce involuntariamente.

El hecho de que Dioniso, aun siendo un dios, fuera hijo de una mortal y como consecuencia también mortal siempre planteó un problema para los mitógrafos griegos. Ya Hesíodo (*Th.* 940-942) soslayaba la dificultad afirmando:

Καδμηϊς δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν
μιχθεῖσ' ἐν φιλότῃτι, Διώνυσον πολυγηθέα,
ἄθάνατον θνητή·

“La cadmeida Sémele tuvo un hijo ilustre,
tras unirse en relaciones sexuales (con Zeus), el alegre Dioniso,
inmortal, aunque ella era mortal.”

A diferencia de Hesíodo, que omite cualquier explicación de por qué Dioniso era inmortal, si su madre era mortal, Diodoro afirma en 4.15.1, que Zeus hizo olímpicos a Heracles y Dioniso, aunque sus madres eran mortales, porque él, su padre, era inmortal. Pero Diodoro, que no se conforma con la explicación mítica, sino que busca una interpretación racionalista, justifica la inmortalidad de Dioniso alegando que Zeus se la otorgó por sus beneficios a los hombres⁷⁰. Con lo cual, la inmortalidad es concedida a Dioniso en un momento posterior, no en el mismo instante de su nacimiento.

Esto cuenta Diodoro a propósito de Sémele como madre de Dioniso. No la vuelve a mencionar hasta 4.25.4, donde cuenta que Dioniso bajó al Hades y se la llevó, para otorgarle la inmortalidad con el nombre de Tione. Que Dioniso rescató a su madre del Hades también lo mencionan Plutarco (*De ser. num. vind.* 566 a), Pausanias (2.31.2 y 2.37.5), los escolios a las *Ranas* de Aristófanes v. 330 e Higino (*Fab.* 251). Sobre el viaje de Dioniso al Hades hablaremos en el capítulo correspondiente⁷¹. Lo que nos interesa aquí resaltar es que, según Diodoro, es Dioniso el que otorga a su madre la inmortalidad con el nombre de Tione. En la obra de Diodoro, que está recorrida por una intención racionalizadora de los mitos⁷², se dice en otro pasaje (3.62.9) que Sémele se llamaba realmente Tione, diosa de la tierra, y que fue llamada después Sémele porque el culto a ella es sagrado (σεμνή). A su vez, se llamaba Tione porque los sacrificios (θυσιά) y víctimas (θυελά) están consagrados (θυόμενα) a ella. Aparte de esta

⁶⁹ *D.* 7.180-263.

⁷⁰ Otra explicación evemerística, como vemos, muy del gusto de Diodoro.

⁷¹ Cf. cap. *La catábasis de Dioniso*.

⁷² Cf. nota 70.

explicación racionalista y etimológica de Diodoro, es verdad que desde la antigüedad se ha identificado a Sémele con Tione. Píndaro (*P.* 3.99) nos cuenta:

ἀτὰρ λευκωλένω γε Ζεὺς πατήρ
ἤλυθεν ἐς λέχος ἱμερτὸν Θυώνῃ.
“En verdad Zeus padre fue al lecho amable
con Tione de blancos brazos”

En este fragmento de las *Píticas*, Píndaro utiliza Tione como simple sinónimo de Sémele⁷³, cuando tuvo relaciones con Zeus, sin ninguna connotación, pero en el resto de los autores Tione es el nombre de Sémele una vez que ha obtenido la inmortalidad. Por ejemplo, Apolodoro (*Bibl.* 3.5.3) dice:

ὥς δὲ μαθόντες αὐτὸν θεὸν ἄνθρωποι ἐτίμων, ὁ δὲ ἀναγαγὼν ἐξ Ἅιδου
τὴν μητέρα, καὶ προσαγορεύσας Θυώνην, μετ' αὐτῆς εἰς οὐρανὸν ἀνῆλθεν.
“Cuando los hombres, al saber que era un dios, lo honraron (sc. a Dioniso), él se llevó a su madre del Hades, la llamó Tione y subió con ella al cielo”.

Cicerón (*ND* 3.58) hace a Tione la madre del quinto Dioniso, pero no nos dice si hay que identificarla con Sémele o no. Con la misma dificultad tropezamos en el texto de Juan Lido (*Mens.* 4.51).

La Suda (s.v. Θυώνη) identifica también a Sémele con Tione y hace derivar este nombre del verbo θυέiv, lo que cierto modo le relaciona con Diodoro, que utilizaba también el participio de este mismo verbo. Por su parte, Hesiquio (s.v. Θυώνη) viene a identificar a ambas diosas, pero no añade ninguna información adicional más sobre ellas.

Tione se llama también una nodriza de Dioniso⁷⁴ y Dioniso es denominado Tioneo por su madre⁷⁵.

Hemos hecho mención a que es Dioniso el que otorga la inmortalidad a su madre, según Diodoro y Apolodoro. Otros autores, sin embargo, no mencionan ninguna intervención de Dioniso en la apoteosis de Sémele, como Píndaro (*O.* 2.25):

ζῶει μὲν ἐν Ὀλυμπίῳ ἀποθανοῖσα βρόμῳ
κεραυνοῦ τανυέθαιρα Σεμέλα,

⁷³ El escolio a este pasaje dice, sin embargo: Θυώνη ἢ Σεμέλη. οὕτω δὲ ὀνομάζεται ἀπὸ τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους. “Tione es Sémele: así se la llama desde su infortunio en relación con Dioniso.” El infortunio al que hace relación es que muere a manos de Zeus cuando estaba embarazada de Dioniso, por lo que según el escoliasta, Sémele pasa a llamarse Tione sólo después de su muerte.

⁷⁴ Sch. in Pi. *P.* 3.177; Hygin. *Astr.* 2.21.

⁷⁵ Hsch. s.v. Θυωνίδας.

“Vive entre los Olímpicos Sémele de larga cabellera,
muerta por el fragor de un rayo”.

También Cárax de Pérgamo (*FGrH*. 103 F 14):

Ἐκείνην μὲν οὖν, ὅποια ἐπὶ τοῖς διοβλήτοις λέγεται, θείας μοίρας λαχεῖν
ᾤήθησαν καὶ Θυώνην ὠνόμασαν,

“Pensaron que ella (sc. Sémele), como se cuenta que ocurre con los
fulminados por Zeus, había obtenido el destino divino y la llamaron Tione”.

Aunque Cárax no menciona explícitamente cómo llega Sémele a formar parte de los dioses, de este pasaje se deduce, como ocurría con el anterior de Píndaro y con los de otros autores⁷⁶, que es el fuego del rayo de Zeus el que la hace inmortal⁷⁷.

Anteriormente, hemos dicho que Diodoro identificaba a Sémele con la tierra. No es el único autor que lo ha hecho. Por ejemplo, Juan Lido (*Mens.* 4.51), citando un pasaje de Apolodoro (29 Müller) dice:

φέρεται δὲ καὶ τις μῦθος περὶ αὐτοῦ κατὰ τὸν Ἀπολλόδορον, ὥς εἴη
γεγονῶς ἐκ Διὸς καὶ Γῆς, τῆς δὲ Γῆς Θεμέλης προσαγορευομένης διὰ τὸ εἰς
αὐτὴν πάντα καταθεμελιῦσθαι

“Se cuenta un mito sobre él (sc. Dioniso) en la obra de Apolodoro según el cual nació de Zeus y la Tierra, y la Tierra se llama Sémele porque todo se cimenta en ella”.

El fragmento es una explicación etimológica de por qué la tierra se llama Sémele, a partir de Θεμέλη, que Juan Lido relaciona el verbo “cimentar” (en griego θεμελιόω).

Esta identificación de Sémele con la Tierra ha tenido modernamente sus seguidores. Guthrie⁷⁸ venía a decir que, aunque los tebanos habían convertido a Sémele en una mortal y la habían hecho hija de Cadmo, su carácter originario de diosa de la tierra era más que evidente. Y ya antes, a finales del siglo XIX Kretschmer⁷⁹ afirmaba que Sémele se podía identificar con *Zemelo*, la diosa tracio-frigia de la Tierra. Como Sémele parece que no tiene una etimología griega, se ha intentado buscar su origen en la lengua tracia, ya que se pensaba que los ritos de Dioniso habían tenido su origen en esa zona. Seguidores de la idea de Kretschmer en el siglo XX han sido Wilamowitz⁸⁰ y

⁷⁶ Philostr. *Im.* 1.14.2; Nonn. *D.* 8.409 y ss; Ach. Tat. 2.37.4.

⁷⁷ Cf. nota 66.

⁷⁸ Guthrie (1962), p. 56.

⁷⁹ Kretschmer (1890), p. 21.

⁸⁰ Wilamowitz (1973), p.60.

Nilsson⁸¹, principalmente. Esta teoría ha sido cuestionada más recientemente por Burkert⁸² y por Astour⁸³. Este último defiende la idea de que la semántica de la palabra frigia *Zemelo* aún no está clarificada⁸⁴. Finalmente, Kerényi⁸⁵ critica a Kretschmer porque este último suponía que Sémele significaba “tierra” en un sentido general, como Gea. Para Kerényi, por el contrario, Sémele era la diosa del mundo subterráneo. Parece, pues, que los investigadores no se ponen de acuerdo en identificar a Sémele con la tierra, y mucho menos en dar por supuesta su identificación con una diosa frigia, sino que se decantan más por señalarla como diosa del mundo subterráneo.

1.2.3 ZEUS Y PERSÉFONE

Diodoro dice en tres pasajes que Zeus y Perséfone son padres de Dioniso. En el primero (3.64.1) cuenta que Dioniso es hijo de Zeus y Perséfone o Deméter. Este Dioniso fue el primero en uncir los bueyes bajo el yugo y por este beneficio los hombres le concedieron la inmortalidad. Se le representa con cuernos, porque descubrió el arado. En el segundo fragmento (4.4.1) dice que es hijo de Zeus y Perséfone y se le llama también Sabazio. Repite la historia anterior, que unció los bueyes al yugo y que es representado con cuernos. El último fragmento (5.75.4) añade algo de información nueva, que este Dioniso hijo de Zeus y Perséfone nació en Creta⁸⁶ y que fue despedazado por los Titanes. Nada más dice Diodoro sobre este suceso. Parece claro que Diodoro toma los datos de la teología órfica, en la que Dioniso es hijo de Perséfone y Zeus. El *Himno órfico* 30 dice:

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστήρα,
 πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα,
 ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον,
 κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἀρήιον, εὖιον, ἄγνόν,
 ὠμάδιον, τριετῆ, βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον.
 Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
 ἄρρητοις λέκτροισι τεκνωθεῖς, ἄμβροτε δαῖμον·

⁸¹ Nilsson (1968²), p. 567 y 572.

⁸² Burkert (1985), p. 163.

⁸³ Astour (1967), p. 169.

⁸⁴ Heubeck (1987), p. 67 ha intentado poner solución a este enigma examinando las formas δέως y ζεμέλως y los considera con toda probabilidad dativos pl., con el significado de θεοῖς οὐρανίοις y θεοῖς καταχθονίοις, “himmlischen und (unter)irdischen Göttern”, en palabras del autor. Ζεμέλω sería, por tanto, el dat. Sing y significaría “dios de (debajo de) la tierra”.

⁸⁵ Kerényi (1996), p. 107, nota 203.

⁸⁶ Sobre el nacimiento de Dioniso en Creta, cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

κλῦθι, μάκαρ, φωνῆς, ἥδ' ὃς δ' ἐπίπνευσον ἄμεμ[φ]ῆς
εὐμενὲς ἦτορ ἔχων, σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις.

“Invoco a Dioniso resonante, que grita,
primogénito, de doble naturaleza, nacido tres veces, al soberano Baqueo,
agreste, indecible, oculto, bicorne, biforme,
cubierto de hiedra, con rostro de toro, belicoso, acompañado del evohé, sagrado,
que gusta de la carne cruda, que regresa cada dos años, que lleva racimos,
revestido de ramas nuevas, buen consejero, lleno de sabiduría,
nacido de las relaciones indecibles de Zeus y Perséfone, dios inmortal.
Escucha, bienaventurado, mi voz y dulce e irreprochable favoréceme,
tú que tienes corazón benévolo, con nodrizas de hermosa cintura”.

La historia está narrada en varios fragmentos órficos⁸⁷ y en las *Dionisiacas* de Nono⁸⁸. Según los fragmentos órficos Zeus, en forma de serpiente, se une con su propia madre Rea identificada con su hermana Deméter y engendra una hija con cuernos, cuatro ojos y dos cabezas, llamada Perséfone. Rea o Deméter pone a su hija bajo la custodia de los curetes en Creta (localización que sigue Diodoro, como hemos visto), que la vigilan para salvaguardar su virginidad. Pero Zeus, de nuevo en forma de serpiente, viola a su hija Perséfone (de ahí las “relaciones indecibles” del himno órfico) y engendra a Dioniso, llamado “ctónico”, que es identificado con Zagreo⁸⁹.

La narración de Nono viene a coincidir esencialmente con la de los fragmentos órficos, con algunas diferencias. La principal es que mientras los fragmentos órficos sitúan la acción en Creta, Nono la traslada a Sicilia, aunque hace referencia a la isla de Creta, por la que Deméter y Perséfone pasan de largo. En efecto, en 6.120 y ss., Nono dice que Deméter, que lleva a su hija Perséfone con el fin de esconderla para evitar su violación, pasa por encima del monte Dicte en Creta, pero no se queda allí, sino que llega hasta la isla de Sicilia, donde encuentra una cueva que es de su agrado. La explicación que da en su tesis García Gasco a esta diferencia geográfica que establece Nono en su poema es que “la elección de Sicilia como escenario de la reclusión de Perséfone responde al afán de variación del panopolitano, preocupado por aunar en su obra diversas tradiciones míticas.”⁹⁰

⁸⁷ OF 88, 89, 198, 279 *et alia*.

⁸⁸ Nonn. *D.* 6.103 y ss.

⁸⁹ Así, por ejemplo, Hsch. s.v. Ζαγρεύς; Sud., s.v. Ζαγρεύς; Sch. in Pi. *I.* 7.3. Sobre Zagreo cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

⁹⁰ García Gasco (2007), p. 206.

Este Dioniso (o Zagreo), hijo de Zeus y Perséfone, muere, como dice Diodoro, a manos de los Titanes y es anterior, cronológicamente, al Dioniso hijo de Zeus y Semele (3.64.1; 4.4.1). También aparece esta sucesión de Dionisos en Higino (*Fab.* 167) y Nono (*D.* 5.562). Sobre los diversos Dionisos y sus nacimientos y muertes respectivas, hablaremos en el capítulo correspondiente⁹¹.

1.2.4 ZEUS Y DEMÉTER

Diodoro menciona este dato en 3.62.7 y dice que el Dioniso hijo de Zeus y Deméter fue despedazado y cocido por los hijos de la tierra y que después Deméter juntó de nuevo sus miembros y Dioniso nació otra vez joven. Cuando Diodoro da este dato, expone una explicación alegórica de este mito que también procede de la tradición órfica⁹² y de otros autores⁹³. Según esta explicación Dioniso, que simboliza el vino, es hijo de la tierra y la lluvia, representadas por Deméter y Zeus respectivamente, que el desmembramiento por parte de los hijos de la tierra (Titanes) simboliza la recolección de la uva; que la cocción por parte de los mismos Titanes significa que los hombres cuecen el vino y lo mezclan con agua; por último, la reunión de los miembros por parte de Deméter simboliza que la tierra devuelve a la vida la fertilidad que tenía antes de que los hombres cogieran sus frutos. La vinculación de Dioniso con la tierra es muy estrecha, como lo demuestra el hecho, como ya hemos visto, de que a su madre Semele

⁹¹ Aquí diremos solamente que para Kerényi (1951), pp. 1-13 no sólo el hijo de Zeus y Perséfone es anterior al de Zeus y Semele, sino que el mito de Zeus y Perséfone en sí es, en el tiempo, mucho más antiguo al de Zeus y Semele. Según Kerényi, la transformación de Zeus en serpiente (teriomorfismo) y el motivo del incesto entre Zeus y Perséfone son motivos literarios pertenecientes a un estrato arcaico, mientras que la historia de Zeus y Semele correspondería a una fase más moderna. Además, el propio Kerényi (1996), p. 277 recuerda que entre los himnos órficos sólo hay uno dedicado a Semele (*Orph. H.* 44), pero no dice nada sobre ella y el nacimiento de Dioniso del muslo, lo que le hace suponer que los órficos no fueron los creadores de esta variante del mito. La primera afirmación de Kerényi, que sólo hay un himno a Semele, es evidentemente cierta, pero se equivoca al decir que no hay mención al nacimiento a partir del muslo de Zeus. El *Himno órfico* 48, dedicado a Sabazio, aquí identificado con Zeus, empieza así: Κλῦθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον, ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην, μηρῶι ἐγκατέρανας. “Escucha, padre Sabazio, hijo de Crono, dios ilustre, que te consiste en el muslo a Dioniso Baco, resonante, irafiota”. Es cierto que se trata de un testimonio aislado, pero que no debe pasarse por alto. De hecho, al contrario de lo que cree Kerényi, en los himnos órficos, como ha puesto de manifiesto Rudhardt (2002), p. 490 y ss. aparecen reconocidas Perséfone y Semele como madres de Dioniso y en estos mismos textos se propone una conciliación de ambos mitos, mostrando que Dioniso tuvo dos madres sucesivas, por lo que no se puede afirmar, con Kerényi, que el mito de Semele fuera ajeno a los órficos, como afirma el propio Rudhardt (p. 495).

⁹² *OF* 303, 321, 331.

⁹³ Cornuto (*ND* 62.10) afirma: μυθολογείται δ' ὅτι διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Τιτάνων συνετέθη πάλιν ὑπὸ τῆς Ῥέας, αἰνιττομένων τῶν παραδόντων τὸν μῦθον ὅτι οἱ γεωργοί, θρέμματα γῆς ὄντες, συνέχεαν τοὺς βότρυς καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς Διονύσου τὰ μέρη ἐχώρισαν ἀπ' ἀλλήλων. “Se cuenta que él (sc. Dioniso), despedazado por los Titanes, fue recompuesto de nuevo por Rea, por lo cual, quienes transmiten el mito se refieren a que los agricultores, que se crían de la tierra, arrancan los racimos y separan unas de otras las partes de Dioniso”. Y Arnobio (*Nat.* 5.43.2): *vina per terras sparsa distractis in visceribus Liberi*. “El vino esparcido por la tierra en los miembros desmembrados de Lóber (=Dioniso)”.

se le suele identificar con la diosa de la tierra⁹⁴, por lo que no es de extrañar que siendo Deméter también la diosa tierra⁹⁵ se le relacione también con Dioniso.

Filodemo⁹⁶ en su obra *Sobre la piedad* tiene un fragmento en el que hace a Dioniso hijo de Rea, que en los textos órficos es identificada con Deméter, y también es despedazado por los dioses. También Cornuto⁹⁷ hace a Rea posiblemente la madre de Dioniso y dice explícitamente que es la que reúne sus miembros:

μυθολογεῖται δ' ὅτι διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Τιτάνων συνετέθη πάλιν ὑπὸ τῆς Ῥέας.

“Se cuenta que despedazado (sc. Dioniso) por los Titanes fue ajustado de nuevo por Rea”.

La identificación de Deméter con Rea en los ritos órficos ya nos ha aparecido también antes cuando decíamos que una u otra eran consideradas la madre de Perséfone. Según Sfameni Gasparro⁹⁸ hay una relación entre los ritos órficos y los frigios. Por una parte se identificó a la diosa frigia Cibeles con Rea y por otra parte hubo una cierta tradición que identificó a Cibeles con Deméter, lo que llevó a una identificación global entre la diosa frigia y Rea-Deméter, considerando a estas dos diosas griegas como la misma, en la tradición órfica.

Este Dioniso, del que hablan Diodoro, Filodemo y Cornuto, despedazado y cocido por los Titanes, es identificado con Zagreo⁹⁹. Ya hemos visto antes¹⁰⁰ que a

⁹⁴ Cf. 1.2.3 ZEUS Y SÉMELE.

⁹⁵ La identificación de Deméter con la Tierra ya aparece en el Papiro de Derveni (col. 22. lin. 9-10) y en otro pasaje del propio Diodoro (1.12.4), que dice así: τὸ γὰρ παλαιὸν ὀνομάζεσθαι γῆν μητέρα, καθάπερ καὶ τὸν Ὀρφέα προσμαρτυρεῖν λέγοντα· Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα. “Antiguamente se la llamaba (sc. a Deméter) madre tierra, como testimonia Orfeo cuando dice: ‘Tierra, madre de todos, Deméter dadora de riqueza’”. Este verso ha sido interpretado por Bernabé (2002a), p. 71 como el comienzo de un himno órfico a Deméter, datable del s. IV a.C. Otros autores que han hecho mención de esta identificación: E. *Ba* 275: Δημήτηρ θεά Γῆ δ' ἔστιν. “La diosa Deméter es la tierra”. E. *Ph.* 685: Δαμιάτηρ θεά, πάντων ἄνασσα, πάντων δὲ Γᾶ τροφός. “Diosa Deméter, señora de todos y tierra criadora de todos”; Corn. *ND.* 52.11: φύειν τε καὶ τρέφειν πάντα Δήμητραν οἶονεῖ γῆν μητέρα οὔσαν. “Hace crecer y alimenta a todos Deméter, que es la madre tierra”; Artem. *Onir.* 2.39: ἔτι καὶ τὴν Δήμητρα τῇ γῇ τὸν αὐτὸν ἔχειν λόγον φασὶν οἱ σοφοί. “Incluso los sabios dicen que Deméter es la misma palabra que la tierra”; Cic. *ND.* 1.40: *terramque eam esse quae Ceres diceretur*. “Y la tierra es aquella que se llama Ceres (= Deméter)”; Serv. In Verg. *Georg.* 3.7.: Ceres ipsa est terra. “Ceres es la propia tierra”; Hsch. s.v. Ἀχρηώ. Γῆ καὶ Δημήτηρ ἡ αὐτή. “La tierra y Deméter son la misma”; Sud. s.v. Δημήτηρ. ἡ γῆ, οἶονεῖ Γημήτηρ τις οὔσα. “La tierra, es decir la que es madre tierra”; EM. s.v. Δηώ. ἡ Δημήτηρ γῇ ἔστιν. “Deméter es la tierra”. Esta identificación de Deméter con la tierra ha sido puesta en duda por más de algún autor moderno. Burkert (2007), p. cree que esta identificación es poco convincente tanto desde el punto de vista de la etimología como del significado, pues para él, teniendo en cuenta las conexiones de Deméter con el mundo subterráneo, no puede considerarse sólo la Tierra como tal.

⁹⁶ *Pap. Herc.* 247 III 1. pag. 16 Gomperz.

⁹⁷ Corn. *ND.* 62.10.

⁹⁸ Sfameni Gasparro (1985), p. 79.

⁹⁹ Sobre Zagreo cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

¹⁰⁰ Cf. 1.2.3. ZEUS Y PERSÉFONE.

Zagreos lo hace la tradición órfica hijo de Perséfone, no de Deméter, que es su abuela a través de Zeus, según la versión más extendida. Para Casadio¹⁰¹ esta divergencia entre Deméter y Perséfone no es primordial, pues de lo que se trata a fin de cuentas es que Dioniso es fruto de una relación incestuosa, ya sea de Zeus con su hermana Deméter o con su hija Perséfone. Para Kerenyi¹⁰², la vacilación entre Perséfone y Deméter, conservada por Diodoro, remonta ya a la iconografía de las monedas de Cnosos, en las que se representa la cabeza de Perséfone semejante a la de Deméter, en conexión con el laberinto de Creta.

Deméter (o Rea) interviene en este mito reuniendo los miembros esparcidos de Dioniso y produciendo el renacimiento del dios, sin necesidad de una nueva gestación. Esta versión órfica es la que según Bernabé¹⁰³ está sometida al influjo egipcio, a diferencia de la versión de las Rapsodias, que se distingue de la anterior porque es Atenea la que recoge el corazón de Dioniso aún palpitante y se lo entrega a Zeus, el cual se la da a beber a Semele en una pócima y ésta se queda embarazada, para dar luego a luz al Dioniso de la tradición griega que todos conocemos.

En resumen, de todos los pasajes analizados se deduce que Deméter siempre aparece como madre de Dioniso en competencia con Perséfone, posiblemente por efecto del sincretismo entre ambas diosas. Pero mientras que la versión más habitual es la que hace madre de Dioniso a Perséfone, la derivada de ésta considera a Deméter la madre del dios.

1.2.5. ZEUS E ÍO

Diodoro (3.74.1) dice solamente que el segundo Dioniso fue hijo de Zeus e Ío, la hija de Ínaco, que reinó en Egipto y que enseñó los ritos de iniciación a los hombres. El mito de Ío y Zeus es de sobra conocido, pero no está de más recordarlo. Zeus se enamora de Ío, hija del río Ínaco y de la ninfa Melia, y tiene relaciones con ella. Temiendo los celos de Hera, Zeus la transforma en vaca. Pero Hera se da cuenta del engaño y le pide a Zeus que le regale la vaca, a lo que el dios no tiene más remedio que acceder. Hera pone a Ío bajo la custodia de Argos, un monstruo que tiene cien ojos y la vigila día y noche. Zeus, apiadado de la desgracia de la joven, manda a Hermes que la rescate. Este adormece a Argos con el tañido de su zampoña y lo ciega. Pero Hera se

¹⁰¹ Casadio (1999), p. 150, nota 11.

¹⁰² Kerenyi (1996), p. 110.

¹⁰³ Bernabé (1998), p. 36. Según West (1983a), p. 141 esta acción de Deméter recogiendo los miembros de Dioniso se corresponde con Isis en el mito egipcio.

entera y castiga a Ío mandándole un tábano que no deja de acosarla y perseguirla por Grecia, Escitia, Asia Menor y Africa hasta Egipto, donde recupera su forma humana y da a luz un hijo llamado Epafo.

Seguramente la idea de que Ío es madre de Dioniso viene de la identificación de su hijo Épafo con este dios. La única mención a esta identificación está en un pasaje de Plutarco (*De Is. et Os.* 365f = *FGrH* 3.155) que recoge una cita de Mnaseas de Patras¹⁰⁴ y dice así:

ἐὼ δὲ Μνασέαν τῷ Ἐπάφῳ προστιθέντα τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Ὅσιριν καὶ τὸν Σάραπιν.

“Paso por alto a Mnaseas, que identifica a Dioniso, Osiris y Sarapis con Épafo”.

Aunque bien es verdad que se trata de una versión muy residual y poco difundida. También puede contribuir a la idea de que Ío es madre de Dioniso el hecho de que ésta se identifica con Isis e Isis, a su vez, con Deméter, que ya hemos visto que es considerada por algunos como madre del dios. Esta teoría, aunque parece verosímil, encuentra dificultades, como veremos a continuación.

Por una parte, Ío es identificada con Isis desde que llega a Egipto por Diodoro (1.24.8):

φασὶ δὲ καὶ τὸν Περσέα γεγονέναι κατ' Αἴγυπτον, καὶ τῆς Ἰσιδος τὴν γένεσιν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων εἰς Ἄργος μεταφέρεσθαι, μυθολογούντων τὴν Ἰὼ τὴν εἰς βοῶς τύπον μεταμορφωθείσαν.

“Dicen que Perseo nació en Egipto, y que los griegos trasladaron el nacimiento de Isis a Argos, pues cuentan que es Ío, la que se transformó en vaca”.

Además de Diodoro, otros autores han hecho mención de esta identificación. Higino (*Fab.* 145) nos cuenta:

Iouis cum sciret suapte propter opera tot eam aerumnas tulisse, formam suam ei propriam restituit deamque Aegyptiorum eam fecit, quae Isis nuncupatur.

¹⁰⁴ Mnaseas de Patras fue un historiador del s. III a.C., considerado discípulo de Eratóstenes. Escribió un *Periplo* o *Periegesis* en el que describió Europa, Asia occidental y Norte de Africa, en seis u ocho libros. Su obra *Sobre los oráculos* consistía en un catálogo de respuestas de los dioses con comentario. Sólo han sobrevivido fragmentos de su obra en escolios o en notas de otros autores, por las interpretaciones inusuales que ofrecía. No sabemos a cuál de estas obras pertenecía el fragmento recogido por Plutarco.

“Cuando Júpiter supo que ella (sc. Ío) había sufrido tantas desgracias por sus acciones, la restituyó a su forma auténtica y la hizo diosa de los egipcios, que se llama Isis”.

Clemente de Alejandria (*Strom.* 1.21.106) afirma:

Ἰσιν δὲ τὴν καὶ Ἰώ φασιν διὰ τὸ ἰέναι αὐτὴν διὰ πάσης τῆς γῆς
πλανωμένην.

“Dicen que Isis es Ío, porque fue errante a lo largo de toda la tierra”.

Por otra parte, acabamos de decir que Isis se identifica con Deméter, afirmación que aparece ya en Heródoto (2.156), quien dice:

αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὡρος, Δημήτηρ δὲ Ἰσις, Ἄρτεμις δὲ
Βούβαστις.

“En lengua egipcia Apolo es Horus, Deméter es Isis y Ártemis es Bubastis”.

Y lo mismo Apolodoro (*Bibl.* 2.1.3), en un pasaje que sirve de apoyo a nuestra teoría, ya que identifica a las tres diosas a la vez, Ío, Deméter e Isis:

ἰδρύσατο δὲ ἄγαλμα Δήμητρος, ἣν ἐκάλεσαν Ἰσιν Αἰγύπτιοι, καὶ τὴν Ἰώ
Ἰσιν ὁμοίως προσηγόρευσαν.

“Construyó la estatua de Deméter, a la que los egipcios llamaron Isis e igualmente a Ío la llamaron Isis”.

Según Solmsen¹⁰⁵, Isis había ido adquiriendo a lo largo de los siglos muchas funciones, como diosa del mundo subterráneo, juez de los muertos, diosa de la agricultura y fertilidad y de la recolección, por lo que no es raro que se la haya identificado con Deméter.

A partir de esta triple identificación entre Ío, Isis y Deméter, quizá podemos entender también por qué Ío se ha convertido en madre de Dioniso según esta versión. Pero nos encontramos con la dificultad insalvable de que, aunque las tres aparecen identificadas en Apolodoro, en los textos antiguos Ío y Deméter sí aparecen como madres de Dioniso, pero Isis sólo aparece como esposa de éste último (identificado con Osiris). Por tanto nos podemos dar hasta el momento una solución definitiva al asunto que estamos afrontando, el de cómo ha llegado Diodoro a hacer a Ío madre de Dioniso.

¹⁰⁵ Solmsen (1979), p. 10.

1.3. CONCLUSIONES

A partir de los datos analizados en la obra de Diodoro podemos establecer una versión principal y difundida a lo largo de la tradición griega, según la cual Zeus y Sémele son los padres de Dioniso. Al margen de esta versión principal, hay unas versiones secundarias que parecen desviarse de ella porque han surgido en un lugar diferente al continente griego: Amón y Amaltea en Libia; Zeus y Perséfone o Deméter en Creta; y Zeus e Ío en Egipto, y también porque han nacido en un contexto determinado, refiriéndonos con esto a las versiones de Zeus y Perséfone o Deméter, que están reducidas al ámbito de los misterios órficos.

La que hemos venido a denominar para nuestra comodidad versión principal es la de Zeus y Sémele, porque es la más difundida en la mitología griega. Ya hemos visto que Diodoro presenta los elementos habituales de esta narración: Cadmo, buscando a su hermana Europa, llega a Grecia y funda la ciudad de Tebas. Allí se casa con Harmonía y tienen varios hijos, entre los cuales está Sémele. Zeus se enamora de Sémele y tiene relaciones con ella a escondidas de Hera, pero ésta se entera y, presa de los celos, engaña a Sémele para que le pida a Zeus que aparezca con los mismos atributos con los que se aparece a ella. Zeus le obedece y se presenta de esta guisa, pero Sémele es herida por los rayos y muere. Sémele, que estaba embarazada de Zeus, expulsa al niño antes de morir. Zeus lo toma y se lo cose al muslo, de donde nace Dioniso una vez cumplido el tiempo de gestación.

Al margen de esta versión estándar, que Diodoro debía suponer que era más que conocida por todos sus lectores, él se detiene más en otras variantes sobre este mito que le parecen interesantes. Ya hablábamos de un pasaje en que situaba la acción en Tebas no de Beocia, sino de Egipto, y que Orfeo había trasladado a Grecia por complacer a los hijos de Cadmo. Según Linforth¹⁰⁶, el propósito de esta historia es reconciliar dos creencias, una que Dioniso era el mismo que Osiris y la otra que Dioniso había nacido de Zeus y Sémele en Tebas de Beocia. Por eso recurre a Orfeo, que era reputado por su conocimiento en asuntos divinos y que había tenido contacto con la teología de los dioses egipcios.

La otra variante sobre este mito es la que sitúa el nacimiento de Dioniso en la isla de Naxos. Seguramente también aquí Diodoro ha querido conciliar dos tradiciones en principio contrapuestas: que Dioniso era hijo de Zeus y Sémele y que las nodrizas de

¹⁰⁶ Linforth (1973), p. 212.

Dioniso eran originarias de Naxos. Con este relato se daría además explicación a ciertos fenómenos que se producen en la isla de Naxos y que están relacionados con Dioniso, como que en la isla hay una fuente que mana vino¹⁰⁷ o que la isla de Naxos era conocida también con el nombre de Dionisiada¹⁰⁸.

La versión de Amón y Amaltea, recogida, como dijimos, por Dionisio Esticobraquión, no ha gozado de demasiada difusión, fuera del texto en el que está inserto¹⁰⁹. Tan poco éxito ha tenido, que hay quienes, como Meyer¹¹⁰, la consideran una narración falsa y sin valor alguno (“absolut wertlose Fabelei”). Otros autores, sin embargo, como Henry Burgess¹¹¹ le dan más crédito y prueba de ello, aduce, es que Diodoro se ha molestado, para darle credibilidad, en inscribir el relato de Dionisio Escitobraquión dentro de la tradición de los poetas griegos. Efectivamente, en 3.67.4 Diodoro afirma que Dionisio habría tomado los datos del Dioniso libio de una obra del poeta Lino, que había escrito en alfabeto pelásgico un poema sobre ese Dioniso. Además, otro poeta griego, Timetes, contemporáneo de Orfeo, había llegado hasta Nisa, situada en Libia, donde había escuchado de los habitantes del lugar las hazañas de Dioniso y las había puesto por escrito, en el llamado “Poema frigio”. No queda duda, pues, de que para Diodoro la historia de este Dioniso libio es tan creíble como la de los otros.

Sobre el propósito de esta historia se han hecho algunas conjeturas. El propio Diodoro reconoce (3.66.4) que, ante la insistencia de los libios en reclamar el lugar de nacimiento del dios, no puede omitir este relato, que cuentan no sólo los libios sino también algunos escritores griegos. Últimamente, Susan A. Stephens¹¹² ha aventurado la teoría de que con este relato Diodoro se había propuesto enlazar a los dioses egipcios como Amón con la genealogía de los dioses griegos y así vincular ambas mitologías. Bommelaer¹¹³ va aún más allá y afirma que se trata de una leyenda destinada a glorificar el oráculo de Zeus Amón y por extensión a Alejandro Magno, que se consideraba hijo suyo, y a sus sucesores, así como a demostrar la antigüedad de Amón y

¹⁰⁷ St. Byz. s.v. Νάξος.

¹⁰⁸ D.S. 5.52.1.

¹⁰⁹ Como curiosidad, aparece en un pasaje de las *Anecdota graeca e codd. Manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*, en el que dice: Ἐφ’ οὗ εὑρεσις ἐγνωρίσθη ὑπὸ Διονύσου, οὐ τοῦ ἐκ Σεμέλης, ἀλλὰ τοῦ ἐπ’ Ἀμμωνος καὶ Ἀμαλθείας, φασὶν Αἰγύπτιοι. “Entonces fue conocido el descubrimiento de la vid por Dioniso, no el hijo de Sémele, sino el de Amón y Amaltea, dicen los egipcios”. Y sitúa tal acontecimiento en el año 4068 a.C.

¹¹⁰ Meyer (1884-1886) coll. 288.

¹¹¹ Burgess (2003), p. 82.

¹¹² Stephens (2003), p. 42.

¹¹³ Bommelaer (1989), p. 39. A idéntica conclusión llega Rusten (1982), p. 110.

su universalidad, pues de este modo aparece vinculado a la tradición mítica griega. El origen de esta historia estaría posiblemente en Cirene, que estaba muy relacionada con el culto de Amón y habría desempeñado un papel principal en la difusión del culto de este dios por todo el mundo griego. Como en la leyenda libia Dioniso aparece como conquistador y como fundador del templo de su padre Amón, se ve claramente en este texto su identificación con Alejandro Magno.

La versión sobre Zeus y Deméter o Perséfone, que hemos preferido reunir en una en estas conclusiones, por las implicaciones que tiene, le ha llegado a Diodoro a través de los textos órficos (o mejor dicho a través de una fuente intermedia que habla sobre esos textos, porque es dudoso que Diodoro consultara directamente los textos del orfismo¹¹⁴). Como ya dijimos antes que Diodoro se niega a hablar de estos textos por temor a cometer impiedad, no podemos saber qué grado de conocimiento tenía sobre ellos. Diodoro menciona unos cuantos datos muy generales: que Dioniso es hijo de Zeus y Perséfone o Deméter, que el nacimiento de Dioniso tiene lugar en Creta y que Dioniso fue despedazado por los Titanes. Demasiados pocos datos y muy superficiales para poder avanzar demasiado sobre ellos.

En la narración órfica sobre Dioniso que recoge Diodoro, distingue claramente, como hemos visto, entre una versión en la que el siciliano se hace eco de la de las rapsodias y una versión sometida al influjo egipcio. En la versión de las rapsodias, Dioniso, que nace de Zeus y Perséfone, es devorado por los Titanes. La parte que no cuenta Diodoro y que completamos con otros textos es que el corazón de Dioniso es salvado por Atenea que se lo entrega a Zeus, quien se lo da a beber a Sémele. Según Bernabé¹¹⁵, esta versión podía coincidir con la versión más antigua sobre el Dioniso órfico, aunque con alguna modificación, como la aparición de Sémele. En la versión del influjo egipcio, Dioniso, que es hijo de Deméter y Zeus, es también despedazado por los Titanes, y luego interviene su madre para reconstruir los miembros dispersos, lo que se asemeja a la intervención de Isis para reunir los miembros de Osiris. Esta versión es posterior a la primera y pertenece a la época helenística, en que el contacto entre Egipto y Grecia había favorecido el influjo de los mitos entre ambos, ya que los griegos y egipcios habían visto semejanzas entre Dioniso y Osiris¹¹⁶.

¹¹⁴ Sobre esta cuestión, cf. Bernabé (2000), p. 38.

¹¹⁵ Bernabé (1998), p. 36.

¹¹⁶ Bernabé (1998), p. 38.

Sobre la versión de Zeus e Ío hay poco más que añadir, aparte de lo mencionado. Que seguramente se trata de una derivación secundaria, producto de una identificación marginal entre Épafo y Dioniso o entre las diosas Ío, Isis y Deméter¹¹⁷.

¹¹⁷ Cf. Jeanmaire (1978), p. 369.

2. LUGAR DE NACIMIENTO DE DIONISO

2.1. INTRODUCCIÓN

Diodoro ofrece distintas variantes sobre el lugar de nacimiento de Dioniso. Enfrentarse a este tema supone, como ya hemos visto a propósito de los padres de Dioniso, encontrarse con versiones muy dispares, a veces contradictorias entre sí, puesto que Diodoro ha recurrido a diversas fuentes para exponer los hechos.

A la hora de presentar los datos hemos preferido ordenar separadamente uno a uno los lugares que menciona Diodoro, aunque esto suponga traicionar el sistema utilizado por nuestro autor, que mezcla los diferentes sitios dentro de un mismo párrafo. Pero creemos que así resulta más clara la exposición, pues tal como presenta los datos Diodoro a veces es difícil una ordenación y sistematización.

Claro está que para Diodoro no todos los lugares a los que refiere tienen la misma importancia. Algunos son apenas mencionados, como la Élide, Eléuteras o Teos, a otros les dedica una reseña y una breve historia que les acompaña, como la India, Creta, Naxos y Tracia, mientras que los dos que adquieren un mayor relieve son Tebas y Nisa. El problema al que dedicaremos buena parte de este capítulo reside en cómo identificar este último topónimo, si como una ciudad, un monte u otro tipo de lugar, Además, cuando hablamos de Nisa, podemos referirnos a un lugar independiente de los que hemos enumerado anteriormente o ubicado dentro de alguno de ellos. Es decir, que Nisa puede estar dentro de la India, de Tebas o de Tracia. Por lo cual, cuando hablamos de Nisa no podemos olvidar estos lugares en los que está inserta. Pero a la hora de exponer los datos, hemos decidido separar las menciones explícitas de Nisa de las de

Tebas, la India y Tracia, pues creemos que de esa manera se facilita una mejor intelección de los datos. Examinemos, pues, las distintas posibilidades.

2.2. LUGARES DE NACIMIENTO DE DIONISO SEGÚN DIODORO

2.2.1 LA INDIA

La primera y única mención de Diodoro al nacimiento de Dioniso en la India se encuentra en 3.62.1. Este Dioniso indio descubrió el vino y transmitió su conocimiento a los hombres, por lo que recibió honras inmortales por parte de ellas.

Doniger O'Flaherty¹¹⁸ defiende en un artículo el origen indio o al menos “oriental” de Dioniso. Para ello, se basa en pasajes, uno de Eurípides y otro de Estrabón. El pasaje de Eurípides, al comienzo de las *Bacantes* (vv. 13-20) dice así:

λιπὼν δὲ Λυδῶν τοὺς πολυχρύσους γῶας
Φρυγῶν τε, Περσῶν ἡλιοβλήτους πλάκας
Βάκτριά τε τείχη τήν τε δύσχιμον χθόνα
Μήδων ἐπελθὼν Ἀραβίαν τ' εὐδαίμονα
Ἀσίαν τε πᾶσαν ἢ παρ' ἁλμυρὰν ἄλλα
κεῖται μιγᾶσιν Ἑλλήσι βαρβάροις θ' ὁμοῦ
πλήρεις ἔχουσα καλλιπυργώτους πόλεις,
ἐς τήνδε πρώτην ἦλθον Ἑλλήνων πόλιν

“Tras dejar los campos ricos en oro de Lidia
y Frigia, las soleadas llanuras de Persia,
las murallas de Bactria y el inclemente país
de Media, atravesando Arabia feliz y
Asia entera que está junto al mar salado,
y que tiene ciudades con bellas torres
llenas de griegos mezclados con bárbaros,
llegué a esta ciudad griega la primera (sc. Tebas)”

De este monólogo, en el que habla Dioniso, no hay que deducir, como hace O'Flaherty, que el dios nació en un lugar de Oriente y recorrió estas regiones que enumera hasta llegar a Grecia, sino que está narrando el regreso a su patria Tebas tras haber hecho una expedición a la India. De hecho, que Dioniso nació en Tebas se desprende de los tres primeros versos de la tragedia:

¹¹⁸Doniger O'Flaherty (1980), p. 81.

Ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίαν χθόνα
Διόνυσος, ὃν τίκτει ποθ' ἡ Κάδμου κόρη
Σεμέλη λοχευθεῖς' ἀστραπηφόρῳ πυρί·

“Llego a esta tierra de Tebas yo, Dioniso, hijo de Zeus,
a quien engendró una vez la hija de Cadmo, Sémele,
que dio a luz con el fuego traído por los rayos”.

Según la tradición más extendida, Sémele, la madre de Dioniso, era oriunda de Tebas y en esta misma ciudad tiene lugar el nacimiento de Dioniso cuando Sémele es fulminada por Zeus.

En el otro pasaje, Estrabón, en su capítulo sobre la India (15.1.58), comenta:

Περὶ δὲ τῶν φιλοσόφων λέγων τοὺς μὲν ὀρεινοὺς αὐτῶν φησὶν ὕμνητάς
εἶναι τοῦ Διονύσου, δεικνύντας τεκμήρια τὴν ἀγρίαν ἄμπελον παρὰ μόνοις
φυομένην καὶ κιττὸν καὶ δάφνην καὶ μυρρίνην καὶ πύξον καὶ ἄλλα τῶν
ἀειθαλῶν, ὧν μηδὲν εἶναι πέραν Εὐφράτου πλὴν ἐν παραδείσοις σπάνια καὶ
μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας σωζόμενα. Διονυσιακὸν δὲ καὶ τὸ σινδονοφορεῖν καὶ τὸ
μιτροῦσθαι καὶ μυροῦσθαι καὶ βάπτεσθαι ἄνθινά καὶ τοὺς βασιλέας
κωδωνοφορεῖσθαι καὶ τυμπανίζεσθαι κατὰ τὰς ἐξόδους.

“Hablando de los filósofos, dice (sc. Megástenes) que los montañeses cantan en himnos a Dioniso, y muestran como testimonios la vid salvaje, que crece sólo en su país, la hiedra, el laurel, el mirto, el boj y otros árboles perennes, ninguno de los cuales hay al otro lado del Éufrates, excepto unos pocos en jardines y que se conservan con mucho cuidado. Y es también costumbre dionisiaca llevar vestidos de lino, mitras, perfumarse y teñirse, y que los reyes, en sus salidas, estén acompañados por gente que lleva campanillas y que toca que tambor”.

O’Flaherty¹¹⁹ se sirve de este fragmento para identificar a Dioniso con Siva¹²⁰, que es el dios al que celebran con himnos los indios de las montañas. En nuestra opinión este fragmento sólo demuestra la presencia de Dioniso en el país indio, pero no que proceda de allí. De hecho el propio Estrabón, un poco después, hace referencia a una expedición de Dioniso a la India (11.5.5):

¹¹⁹ Doniger O’Flaherty (1980), p. 81 y ss.

¹²⁰ La identificación entre Dioniso y Siva no es nueva. Cf. Bruce Long (1971), p. 180 y ss.

ἡ δὲ ἐπὶ Ἰνδοῦς στρατεία Διονύσου καὶ Ἡρακλέους ὕστερογενῇ τὴν μυθοποιίαν ἐμφαίνει, ἅτε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τὸν Προμηθεά λῦσαι λεγομένου χιλιάσιν ἐτῶν ὕστερον.

“La expedición de Dioniso y Heracles al país de los indios parece un relato mítico posterior, porque se cuenta que Heracles liberó a Prometeo mil años después”.

De la expedición de Dioniso a la India y su relación con este país hablaremos en el capítulo correspondiente¹²¹. No se puede, por tanto, a la luz de estos textos de las *Bacantes* de Eurípides ni de la *Geografía* de Estrabón, defender un posible origen indio de Dioniso.

Otros autores han señalado el nacimiento de Dioniso en la India, entre los cuales destaca Filóstrato. En un pasaje de la *Vida de Apolonio de Tiana* (2.9) afirma que hubo dos Dionisos, uno nacido en Grecia y otro en la India:

οἱ δὲ τὴν Ἰνδοῦ τε καὶ Ὑδραώτου μέσσην νεμόμενοι καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἥπειρον, ἥ δὴ ἐς ποταμὸν Γάγγην τελευτᾷ, Διόνυσον γενέσθαι ποταμοῦ παῖδα Ἰνδοῦ λέγουσιν.

“Los que habitan en la parte entre el Indo y el Hidraotes y en el continente de después, que termina en el río Ganges, dicen que Dioniso es hijo del río Indo”.

Además cuenta Filóstrato que el Dioniso indio conoció al griego y le entregó el tirso, y que el Dioniso griego, por su parte, le transmitió los ritos orgiásticos, le contó que era hijo de Zeus y que se había criado en el muslo de su padre hasta su nacimiento.

A la luz de los documentos de que disponemos, es difícil afirmar si podemos identificar a este Dioniso indio mencionado por Filóstrato con aquél del que habla Diodoro. En realidad, como veremos en otro capítulo¹²², desde que en época helenística circuló la historia de que Alejandro Magno había visitado en la India el monte Mero y la ciudad de Nisa en la que se honraba a Dioniso, hecho narrado después por Arriano (*An.* 5.2.5 y ss.), basándose posiblemente en Clitarco o Megástenes, se sucedieron en época imperial numerosos relatos –como los que acabamos de ver de Diodoro y Filóstrato– reivindicando la existencia de un Dioniso indio. Pero este mito del Dioniso indio es en realidad el mismo que el del Dioniso griego, pues las características y descubrimientos

¹²¹ Cf. cap. *Dioniso en la India*.

¹²² Cf. cap. *Dioniso en la India*.

que se atribuyen al Dioniso indio son idénticos a los del griego, sólo que se ha trasladado su lugar de nacimiento a la India.

2.2.2. TEBAS

Que Dioniso nació en Tebas, en Beocia, y era el hijo de Zeus y Semele lo menciona Diodoro en 3.64.3. En otro pasaje (3.66.3), sin embargo, se sirve del *Himno homérico* 1 para negar que Dioniso naciera en Tebas.

Hay un tercer pasaje (1.23.2), por fin, en el que Diodoro cuenta la historia de Dioniso según los sacerdotes de Egipto. Según éstos, el dios nació en Tebas, pero no de Beocia, sino de Egipto, y su lugar fue cambiado a la Tebas griega por Orfeo, que era muy amigo de los descendientes de Cadmo y con este traslado pretendía complacerlos. Ya expusimos que esta historia parece un intento de conciliar el mito de que Dioniso era hijo de Zeus y Semele y la historia de que Osiris es idéntico a Dioniso.

Tebas alterna con otros sitios como lugar de nacimiento de Dioniso en los primeros textos de la literatura griega –Homero, Hesíodo e *Himnos homéricos*-. Pero, después, la tradición del nacimiento en la ciudad beocia parece imponerse entre los autores posteriores, que siguen esta ubicación¹²³ y es la que más ha transmitido la tradición mitográfica.

Las menciones al culto de Dioniso en Tebas son muy numerosas, así que enumeraremos sólo unos ejemplos. Ya en las *Bacantes*, Eurípides (vv. 1-3) dice que Dioniso regresa a su patria Tebas para instaurar sus ritos y ceremonias.

Virgilio (*Aen.* 4.301) afirma que en el monte Citerón, vecino a Tebas, se celebran las fiestas en honor de Dioniso:

*ubi audito stimulant trieterica Baccho
orgia nocturnusque uocat clamore Cithaeron.*

“Cuando, oyendo a Baco, se estimulan las orgías
bienales y el monte Citerón invoca con su clamor”.

Pausanias nos describe en dos pasajes unos santuarios de Dioniso en Tebas. El primer texto (9.12.4) dice:

λέγεται δὲ καὶ τόδε, ὡς ὁμοῦ τῷ κεραυνῷ βληθέντι ἐς τὸν Σεμέλης
θάλαμον πέσοι ξύλον ἐξ οὐρανοῦ· Πολύδωρον δὲ τὸ ξύλον τοῦτο χαλκῷ

¹²³ Así, por ejemplo, Apollod. *Bibl.* 3.26.2; Ovid. *Met.* 3.259 y ss; Hygin. *Fab.* 179; Nonn. *D.* 7.180 y ss. También Powell (1925), p. 165 edita un peán a Dioniso de Filodamo Escarfeo que dice: ὄν Θήβαις ποτ' ἐν εὐίαις Ζηνὶ γείνατο καλλίπαις Θυῶνα. “A éste (sc. Dioniso) lo engendró para Zeus una vez en Tebas evia Tione de hermosos hijos”.

λέγουσιν ἐπικοσμήσαντα Διόνυσον καλέσαι Κάδμον. πλησίον δὲ Διονύσου ἄγαλμα, καὶ τοῦτο Ὀνασιμήδης ἐποίησε δι' ὅλου πλήρες ὑπὸ τοῦ χαλκοῦ.

“Se cuenta que junto con el rayo lanzado contra el tálamo de Sémele cayó del cielo un tronco. Dicen que Polidoro lo adornó con bronce y lo llamó Dioniso Cadmo. Cerca hay una estatua de Dioniso que hizo Onasímedes, llena completamente de bronce”.

Este texto es importante porque aquí se menciona un σφυρήλατον, una estatuilla de madera recubierta de bronce, que son muy arcaicas, lo que indica la antigüedad del culto del dios en la zona.

El segundo (9.16.6) comenta:

πρὸς δὲ ταῖς καλουμέναις πύλαις Προϊτίσι θέατρον ὠκοδόμηται, καὶ ἐγγυτάτῳ τοῦ θεάτρου Διονύσου ναὸς ἐστὶν ἐπὶ κλησὶν Λυσίου.

“Junto a las llamadas puertas Pretias se ha construido un teatro, y muy cerca del teatro hay un templo de Dioniso, con la advocación de Liberador”.

Uno de los epítetos con los que más se invoca a Dioniso en Tebas es Pericionio, “rodeado de columnas”, (en griego Περικιώνιος) y la explicación de éste aparece en un escolio a las *Fenicias* de Eurípides (v. 651):

ἱστορεῖ γὰρ Μνασέας (fr. 18) ὅτι τῶν Καδμείων βασιλείων κεραυνωθέντων κισσὸς περὶ τοὺς κίονας φυεῖς ἐκάλυψεν αὐτὸν, ὅπως μὴ αὐθημερὸν καὶ ἐν μηδενὶ τὸ βρέφος διαφθαρεῖ καλυφθέν κισσῷ· διὸ καὶ περικιώνιος ὁ θεὸς ἐκλήθη παρὰ Θηβαίοις.

“Cuenta Mnaseas (fr. 18) que cuando fueron fulminados los palacios de Cadmo una hiedra que había crecido en torno a las columnas lo ocultó (sc. a Dioniso), para que el niño, cubierto por la hiedra, no sufriera daño el mismo día ni de ningún modo. Por eso los tebanos llaman Pericionio al dios”¹²⁴.

Y hay una inscripción de Magnesia del Meandro (Kern 215) que contiene un oráculo del dios Apolo en el que conmina a los magnesios a ir a Tebas a ver a las

¹²⁴ También Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.418) habla de la relación entre Dioniso y las columnas en Tebas: στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγηθής. “Dioniso gozoso es una columna para los tebanos”. Y un poco más adelante en ese mismo pasaje recoge unos versos de la *Antíope* de Eurípides (fr. 203): ἐνδὸν δὲ θαλάμοις βουκόλων κομῶντα κισσῷ στῦλον Εὐίου θεοῦ. “Dentro, en los lechos de los pastores, la columna del dios Evio (=Dioniso) que reluce con la hiedra”. Y explica estos versos del siguiente modo: σημαίνει δὲ ὁ στῦλος τὸ ἀνεικόνιστον τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ πεφωτισμένος στῦλος πρὸς τῷ τὸ ἀνεικόνιστον σημαίνειν δηλοῖ τὸ ἐστὸς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον αὐτοῦ φῶς καὶ ἀσχημάτιστον. “La columna significa lo irrepresentable del dios, y la columna iluminada, además de significar lo irrepresentable, indica lo estable y firme del dios y su luz inmutable y que no tiene forma”.

ménades para que les transmitan los ritos, las ceremonias y las fiestas en honor de Baco y que a la vuelta los embajadores los establezcan en Magnesia.

2.2.3. NAXOS

Sobre el nacimiento de Dioniso en Naxos, el propio Diodoro recoge otro texto (5.52.4), en el que cuenta que, una vez que Sémele quedó fulminada por haberle pedido a Zeus que se uniera a ella en toda su majestad, éste se cosió a Dioniso en el muslo y que cuando se cumplió el momento del parto lo llevó a Naxos. Allí lo entregó a tres ninfas para que lo cuidaran: Filia, Coronis y Clide. Y como prueba de que nació en Naxos el historiador aduce que la isla se llamó Dionisiada a partir del dios.

La relación entre Naxos y Dioniso es muy estrecha. En ella sucedió un importante episodio del mito del dios, en el que se narra que Teseo abandona a Ariadna y Dioniso la toma como esposa¹²⁵. Por otra parte, cuando Dioniso se encuentra con los piratas tirrenos -historia que está narrada en el *Himnos homérico 7*- el dios les ruega que se dirijan a Naxos¹²⁶. Finalmente, en la isla había un gran culto a Dioniso¹²⁷. Pero esta historia del nacimiento de Dioniso en Naxos, de claro sabor local, la ha compuesto Diodoro para conciliar el mito del dios con todos estos acontecimientos que tienen lugar en Naxos, a saber, que sus nodrizas procedían de allí y que la isla se llamaba Dionisiada. Además de Diodoro, otros testimonios aportan más datos sobre la presencia del dios en la isla:

Propertio (3.17.28) cuenta que en Naxos corren ríos de vino, como prueba de la presencia de Dioniso:

*et tibi per mediam bene olentia flumina Diam,
unde tuum potant Naxia turba merum.*

¹²⁵ Wilamowitz (1931) I, p. 402, incluso, cree que Ariadna –cuya etimología correcta es Αριάγνη- es una diosa local de Naxos.

¹²⁶ Allen Holiday y Sikes (1980), p. 380 aventuran incluso que este himno homérico puede ser de origen naxio. Otros testimonios del mismo relato: Aglaostenes ap. Hygin. *Astr.* 2.17.2; Hygin. *Fab.* 134; Ov. *Met.* 3.630 y ss.; Apollod. *Bibl.* 3.5.3.

¹²⁷ Servio (in Verg. *Aen.* 3.125) afirma: *Liber ait ad Naxum insulam sibi sacratam*. “Liber dijo que <navegaran> a Naxos, isla consagrada a él”; Ateneo (3.14) comenta que en la isla de Naxos se invoca a Dioniso con el epíteto Melifluo (Μελίχιος): Νάξιοι δέ, ὡς Ἀνδρίσκοι, ἔτι δ' Ἀγλαοσθένης ἱστοροῦσι Μελίχιον καλεῖσθαι τὸν Διόνυσον διὰ τὴν τοῦ σκίνου καρποῦ παράδοσιν. “Los de Naxos, según Andrisco y Aglaostenes (*FGrH* 4 F 304), cuentan que Dioniso se llama Melifluo por la entrega de los higos”; Porfirio (*Antr.* 20) comenta que en Naxos había una cueva consagrada a Dioniso: Σπήλαια τοίνυν καὶ ἄντρα τῶν παλαιωτάτων πρὶν καὶ ναοὺς ἐπινοῆσαι θεοῖς ἀφοσιούντων, καὶ ἐν Κρήτῃ μὲν Κουρήτων Διὶ, ἐν Ἀρκαδίᾳ δὲ Σελήνῃ καὶ Πανὶ Λυκείῳ, καὶ <ἐν> Νάξῳ Διονύσῳ. “Los antiguos consagraron las cuevas y las grutas a los dioses antes de crear los templos, como los Cueretes en Creta a Zeus, en Arcadia a Selene y Pan Liceo y en Naxos a Dioniso”. Y Gruben (1997), p. 300 nos informa de que el santuario de Dioniso en Naxos es el mayor de la isla y que el templo de Dioniso, del siglo VI a.C. es el más importante de época arcaica en las Cícladas.

“Y para ti (sc. Dioniso) los ríos bien olorosos a través de Día (=Naxos)¹²⁸,

de donde la multitud de Naxos bebe tu vino”.

Séneca (*Oed.* 488 y ss.) nos cuenta una historia parecida, el milagro de una fuente vino que mana de una piedra:

*Naxos Aegaeo redimita ponto
tradidit thalamis uirginem relictam
meliore pensans damna marito:
pumice ex sicco
fluxit Nyctelius latex;*

“Naxos, rodeada por el mar Egeo,
llevó a tu lecho nupcial a una virgen abandonada (sc. Ariadna)
compensando el daño con un marido mejor:
de la piedra seca
fluyó el vino de Nictelio (=Dioniso)”.

Esteban de Bizancio (s.v. Νάξος), citando a Asclepiades, afirma:

Ἀσκληπιάδης ἱστορεῖ τὰς Ναξίας γυναῖκας μόνας ὀκτάμηνα τίκτειν. ἢ διὰ τὸ τὴν Ἥραν φίλην γενομένην τῷ Διονύσῳ ταῖς Ναξίαις τοῦτο δῶρον παρασχεῖν, ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ Διόνυσος οὕτως ἐτεχθη. καὶ ὅτι ἔστιν ἐκεῖ κρήνη, ἐξ ἧς οἶνος ρεῖ μάλα ἡδύς.

“Asclepiades cuenta que sólo las mujeres de Naxos paren a los ocho meses, ya sea porque Hera, que fue querida por Dioniso, ofreció este regalo a las mujeres de Naxos, ya sea porque Dioniso fue engendrado así. Y que allí hay una fuente de la que mana vino muy dulce”.

Esteban de Bizancio, al igual que Propertio y Séneca, alega como prueba de la presencia del dios en la isla el hecho de que el vino manara allí espontáneamente, ya sea en forma de río o de fuente. Según Jeanmaire¹²⁹, los vinos de Naxos eran reputados en la antigüedad por su buena calidad¹³⁰. Otro ejemplo de la relación de Dioniso con Naxos según este mismo autor es que desde el año 600 a.C. aproximadamente ya se acuñan monedas allí con el *cantharus* de Dioniso.

¹²⁸ En realidad parece que Día era originariamente una isla próxima a Creta que luego fue identificada con Naxos. Sobre este asunto, cf. cap. *Dioniso y Ariadna*.

¹²⁹ Jeanmaire (1978), p 222.

¹³⁰ Ateneo (1.56) dice a propósito del vino de Naxos: Ἀρχίλοχος τὸν Νάξιον τῷ νέκταρι παραβάλλει “Arquíloco compara el vino de Naxos con el néctar”.

Como vemos, las pruebas de la presencia del culto de Dioniso en Naxos son indiscutibles, pero no hay textos que sitúen el nacimiento del dios en la isla, como pretende Diodoro.

2.2.4. NISA

Diodoro entiende Nisa de dos maneras: como el lugar en que nació propiamente Dioniso o como el lugar al que fue llevado nada más nacer en Tebas, para ser criado por las ninfas. La primera de las opciones es la elegida en 3.66.3, donde se hace eco del *Himno homérico a Dioniso*, en el que se dice:

ἔστι δέ τις Νύση, ὕπατον ὄρος, ἀνθέων ὕλη,
τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτιοιο ῥοάων.
“Hay una Nisa, montaña alta, sembrada de bosques,
lejos de Fenicia, cerca de las corrientes de Egipto”.

El mismo autor del *Himno* cuyo fragmento recoge Diodoro censura como mentirosos, unos versos antes, a aquellos que afirman que Dioniso nació en Tebas. En 4.2.4, sin embargo, Diodoro se contradice, pues utiliza estos mismos versos para decir que Dioniso fue engendado en Tebas y luego criado en Nisa.

La segunda opción, que Nisa fue no el lugar de nacimiento de Dioniso, sino al que fue llevado después para ser criado aparece también en 3.64.5.

El lugar conocido como Nisa es de localización imprecisa y se lo disputan varias regiones del mundo: el propio Diodoro propone Arabia (3.66.3)¹³¹ o Libia (3.66.4), a la que dedicará unos cuantos capítulos. En esta versión libia del mito de Dioniso, Diodoro (3.68.1) describe esa Nisa, que está situada en el extremo occidental en África, adonde Amón lleva a Dioniso recién nacido para esconderlo de las iras de Rea. Esta es la descripción más exhaustiva que sobre Nisa hace Diodoro. No se conforma sólo con citarla, sino que lo describe como un *locus amoenus*: Nisa es una ciudad que está en una isla¹³² rodeada por el río Tritón¹³³, a la que se accede por unas puertas llamadas Niseas.

¹³¹ Hermann (1937), coll. 1657 afirma que la localización de Nisa en Arabia debe de tratarse de una confusión de Diodoro. No estamos muy de acuerdo con esta teoría, pues lo mismo equivale decir que Nisa está en Arabia a que está cerca de Egipto, pues ambos lugares se encuentran próximos. Sobre este himno y Nisa, cf. Athanassakis (1976), p. 72.

¹³² Según Asheri, Lloyd y Corcella (2007), p. 701 esta isla se llama Fila y correspondería a la actual Jerba (Túnez).

¹³³ La localización de este río no está clara. El propio Diodoro, en un pasaje anterior (3.53.4), dice: μυθολογοῦσι δ' αὐτάς ὥκηκέναι νῆσον τὴν ἀπὸ μὲν τοῦ πρὸς δυσμᾶς ὑπάρχειν αὐτὴν Ἑσπέραν προσαγορευθεῖσαν, κειμένην δ' ἐν τῇ Τριτωνίδι λίμνῃ. ταύτην δὲ πλησίον ὑπάρχειν τοῦ περιέχοντος τὴν γῆν ὠκεανοῦ, προσηγορεῖσθαι δ' ἀπὸ τινος ἐμβάλλοντος εἰς αὐτὴν ποταμοῦ Τρίτωνος. “Cuentan que éstas (sc. las Amazonas) viven en una isla que se llama Héspera por estar en Occidente y que se halla en

En la región de alrededor crecen todo tipo de árboles frutales y vides. Por todas partes corren manantiales de agua y hay una cueva en la que crecen todo tipo de plantas aromáticas y en la que hay lechos para las ninfas. En esta cueva es en la que concretamente Amón oculta al niño Dioniso. Bommelaer¹³⁴ cree encontrar semejanzas de vocabulario entre esta descripción de la Nisa libia y la de otros lugares míticos, como la isla Panquea, lo que demuestra, según él, el carácter puramente libresco de este mito libio de Dioniso.

En otro pasaje (1.15.6) Diodoro dice que Osiris, que se identifica con Dioniso en varios pasajes de su obra¹³⁵, fue criado en Nisa en Arabia feliz:

γενέσθαι δὲ καὶ φιλογέωργον τὸν Ὅσιριν, καὶ τραφῆναι μὲν τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ἐν Νύσῃ πλησίον Αἰγύπτου Διὸς ὄντα παῖδα, καὶ τὴν προσηγορίαν ἔχειν παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἀπὸ τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ τόπου Διόνυσον ὀνομασθέντα.

“Osiris fue aficionado a la agricultura y se crió en Nisa, de la Arabia feliz, cerca de Egipto. Era hijo de Zeus y tiene el nombre entre los griegos por su padre y por el lugar de nacimiento, por lo que es llamado Dioniso.”

En otro lugar (1.19.6), sin embargo, sitúa la Nisa en que nació Osiris en Egipto.

κτίσαι δὲ καὶ πόλεις οὐκ ὀλίγας ἐν Ἰνδοῖς, ἐν αἷς καὶ Νῦσαν ὀνομάσαι, βουλόμενον μνημεῖον ἀπολιπεῖν ἐκείνης καθ' ἣν ἐτράφη κατ' Αἴγυπτον.

la laguna Tritónide. Ésta está junto al Océano que rodea la Tierra y se llama así por el río Tritón que desemboca en ella”. De este pasaje se deduce que el río Tritón está en el extremo Occidente de África, junto al océano Atlántico y, según Jeanmaire (1978) p. 350, se trataría del río Saghiat el Hamra, junto a las islas Canarias. Heródoto (4.178) viene a confirmar que el río desemboca en el lago, pero no los sitúa exactamente: Κατήκουσι δὲ ἐπὶ ποταμὸν μέγαν τῷ οὐνομα Τρίτων ἐστὶ ἐκδοῖ δὲ οὗτος ἐς λίμνην μεγάλην Τριτωνίδα: “Habitan (sc. los maclies) junto al río cuyo nombre es Tritón. Este río desemboca en la gran laguna Tritónide”; Estrabón (17.3.20) dice: ἔστι δὲ ἄκρα λεγομένη Ψευδοπενίας, ἐφ' ἧς ἡ Βερενίκη τὴν θέσιν ἔχει παρὰ λίμνην τινὰ Τριτωνίδα, ἐν ἣ ἡ μάλιστα νησίον ἐστὶ καὶ ἱερὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐν αὐτῇ: “Hay un promontorio llamado Pseudopenías, en el que tiene su ubicación Berenice, junto a la laguna Tritónide, en la que hay una isla y en ésta un templo de Afrodita”. La ciudad que Estrabón llama Berenice corresponde a la actual Bengasi, en Libia, por lo que ahí habría que situar el lago y el río. How and Wells (1989), p. 359 identifican la laguna con el lago Faroon, en el actual golfo de Gabes, con lo que río y laguna se situarían en la actual Túnez. Asheri, Lloyd and Corcella, (2007), p. 701, consideran el río de difícil localización, pero apuntan que podría ser el actual wadi bou Ahmed, en Túnez. Para Coppola (1998), p. 122 el lago Tritonide sería el actual Chott el Jerid o la albufera de Bou Gara, situados ambos igualmente en el golfo de Gabes, en Túnez. Franklin (2004), cap. 10, cree que el río Tritón es el wadi inharhar, que desemboca en el golfo de Gabes. Parece que, aunque Diodoro sitúa el río Tritón en el extremo occidente de África, hay cierta unanimidad entre los investigadores modernos en corregir al autor sículo y en situar el río en la actual Túnez, aunque el nombre del río que le corresponde en la actualidad varía de unos a otros autores. Suponemos, pues, que la localización errónea es la de Diodoro. Este, que toma los datos de Dionisio Escitobraquión, no se ha molestado en comprobar la geografía que indicaba su fuente. Sin duda, Dionisio, llevado por la inventiva de su fantasía, ha situado este río en un lugar imaginario, en extremo occidente, cerca de otros lugares igualmente míticos, como la isla de las Gorgonas o de la Atlántida.

¹³⁴ Bommelaer (1989), p. XL.

¹³⁵ Por ejemplo en 1.11.3 y 1.13.5.

“Fundó (sc. Osiris) también no pocas ciudades en la India, entre las cuales llamó a una Nisa, porque quería dejar recuerdo de aquella en la que fue criado en Egipto”.

No hay uniformidad en la obra de Diodoro a la hora de situar Nisa, lo cual no es de extrañar, pues muchos autores anteriores y posteriores a él también lo han intentado, pero sin llegar a una solución definitiva. Prueba de la variedad de propuestas es que, por ejemplo, Eustacio (ad Hom. *Il.* 6.133) nombra Nisa como lugar de Tracia, pero propone hasta seis alternativas de lugares que se llaman de idéntico modo: en Beocia, Arabia, India, Libia, en el Cáucaso y en el río Nilo¹³⁶.

Repasemos las versiones de los principales autores:

La primera mención de la crianza de Dioniso en Nisa está en el *Himno homérico* 26 (vv. 1 y ss):

Κισσοκόμην Διόνυσον ἐρίβρομον ἄρχομ' αἰεῖδεν
Ζηνὸς καὶ Σεμέλης ἐρικυδέος ἀγλαὸν υἱόν,
ὄν τρέφον ἡὔκομοι νύμφαι παρὰ πατρὸς ἄνακτος
δεξάμεναι κόλποισι καὶ ἐνδυκέως ἀτίταλλον
Νύσης ἐν γυάλοις·

“Comienzo por cantar a Dioniso, coronado de hiedra, de resonante
bramido, hijo brillante de Zeus y de la muy gloriosa Sémele,
al que las ninfas de hermosos cabellos, tras recibirlo en sus regazos
de parte de su soberano padre, alimentaron y criaron con esmero
en los valles de Nisa”.

Se cita Nisa, pero no se especifica dónde está. Teniendo en cuenta que el *Himno homérico I*, que también está dedicado a Dioniso, sitúa Nisa cerca de Egipto, podríamos pensar algo parecido aquí. Pero sabemos que los *Himnos* llamados *homéricos* pertenecen a diversos autores y épocas, por lo que no necesariamente debemos atribuir a uno de ellos los mismos datos que a otro.

¹³⁶ Esteban de Bizancio (s.v. Νύσα) enumera hasta diez lugares con este nombre: en el Helicón, en Tracia, en Caria, en Arabia, en Egipto, en Naxos, en la India, en el Cáucaso, en Libia y en Eubea.

Homero (*Il.* 6.129) recoge el mito de Licurgo que persigue a las nodrizas de Dioniso en el monte de Nisa, pero no precisa dónde se halla, aunque un escolio a este pasaje lo sitúa en Tracia¹³⁷.

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος
δὴν ἦν, ὃς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν·
ὃς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας
σεῦε κατ' ἡγάθειον Νυσήϊον·

“Pues ni siquiera vivió mucho tiempo Licurgo, el poderoso hijo de Driante, que luchó contra los dioses celestiales. Este, una vez, persiguió a las nodrizas del enloquecido Dioniso en el divino Niseo”.

Teniendo en cuenta que Licurgo era rey de los edones de Tracia¹³⁸ y que su muerte se produjo en el monte Pangeo¹³⁹, los investigadores han intentado situar la Nisa de Homero en esa zona geográfica. A esta narración homérica Diodoro (3.65.7) opone la del poeta Antímaco, el cual afirma que Licurgo no fue rey de Tracia, sino de Nisa, en Arabia, y que allí atacó a Dioniso y las bacantes¹⁴⁰.

El citado pasaje de la *Iliada*, entre otros, ha servido a algunos autores para defender que el origen de Dioniso y sus ritos tuvo lugar en Tracia, sobre lo que hablaremos más adelante.

Unos siglos después de Homero, Heródoto presenta dos pasajes en los que habla de Nisa, y en ambos la sitúa en Etiopía. En 2.146. dice:

Νῦν δὲ Διόνυσόν τε λέγουσι οἱ Ἕλληνες ὡς αὐτίκα γενόμενον ἐς τὸν μηρὸν ἐνεργράψατο Ζεὺς καὶ ἤνεικε ἐς Νύσαν τὴν ὑπὲρ Αἰγύπτου ἐοῦσαν ἐν τῇ Αἰθιοπίῃ,

¹³⁷ Kirk (1990), p. 174 cree que el escoliasta tiene razón al situar en Nisa en Tracia, porque, aunque hay varios lugares con ese nombre, en la *Iliada* se dice que Dioniso huyó de Licurgo y se refugió en la cueva de Tetis. Como ésta vivía en una cueva entre Samotracia y el Imbros, es lícito pensar que Nisa esté situada en Tracia.

¹³⁸ Así en S. *Ant.* 956: Ζεύχθη δ' ὀξύχολος παῖς ὁ Δρύαντος, Ἡδωνῶν βασιλεὺς, κερτομίοις ὀργαῖς, ἐκ Διωνύσου πετρώδει κατάφαρκτος ἐν δεσμῷ. “Fue encadenado el irascible hijo de Driante (=Licurgo), rey de los Edones, por su injuriosa cólera, encerrado por Dioniso en una cárcel de piedra”; y Apollod. *Bibl.* 3.5.1: Λυκοῦργος δὲ παῖς Δρύαντος, Ἡδωνῶν βασιλεὺς, οἱ Στρυμόνα ποταμὸν παρικοῦσι, πρῶτος ὑβρίσας ἐξέβαλεν αὐτόν. “Licurgo, hijo de Driante, rey de los Edones, que habitan al lado del río Estrimón, en primer lugar se ensoberbeció y lo expulsó (sc. a Dioniso)”.

¹³⁹ Apollod. *Bibl.* 3.5.1: Ἡδωνοὶ δὲ ἀκούσαντες εἰς τὸ Παγγαῖον αὐτὸν ἀπαγαγόντες ὄρος ἔδησαν, κακεῖ κατὰ Διωνύσου βούλησιν ὑπὸ ἵππων διαφθαρεῖς ἀπέθανε. “Los edonios, tras oírlo, lo (sc. a Licurgo) llevaron al monte Pangeo y lo ataron, y allí, por voluntad de Dioniso, murió desmembrado por unos caballos”.

¹⁴⁰ La historia de que Licurgo atacó a Dioniso en Arabia reaparece en Nono (*D.* 20.149 y ss).

“Los griegos afirman que Zeus, cuando nació Dioniso, se lo cosió en el muslo y lo llevó a Nisa, que está en el sur de Egipto, en Etiopía”.

En 3.97 afirma:

Αἰθίοπες οἱ πρόσουροι Αἰγύπτῳ, τοὺς Καμβύσης ἐλαύνων ἐπὶ τοὺς
μακροβίους Αἰθίοπας κατεστρέψατο, ... οἱ περὶ τε Νύσῃν τὴν ἱρὴν κατοικηγται
καὶ τῷ Διονύσῳ ἀνάγουσι τὰς ὀρτάς·

“Los etíopes son limítrofes con Egipto, a los que Cambises persiguió cuando sometió a los etíopes longevos...los cuales habitan en torno la sagrada Nisa y celebran fiestas en honor de Dioniso”.

En los autores trágicos también han aparecen breves referencias a Nisa, aunque la localización que ofrecen es sumamente imprecisa:

Sófocles (*Ant.* 1129 y ss) nos comenta:

Καί σε Νυσαίων ὀρέων
κισσῆρεις ὄχθαι χλωρά τ' ἄκ-
τὰ πολυστάφυλος πέμπει,
ἀμβρότων ἐπέων
εὐαζόντων, Θηβαίᾶς
ἐπισκοποῦντ' ἀγυιάς·

“Y a ti (sc. Dioniso) te envían las cumbres
cubiertas de hiedra de los montes de Nisa
y la orilla verdosas con muchas vides,
aclamándote con
cantos eternos,
cuando visitas las calles de Tebas”¹⁴¹.

De este texto, en que el coro invoca al dios Dioniso, no se deduce claramente dónde sitúa Sófocles Nisa, aunque parece deducirse que son unos montes cercanos a Tebas, concretamente en Eubea¹⁴².

Y Eurípides (*Ba.* 556 y ss):

πόθι Νύσας ἄρα τᾶς θη-
ροτρόφου θυρσοφορεῖς

¹⁴¹ El escoliasta de Sófocles dice: Νύσσα Φωκίδος ὄρος· εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι πολλαὶ Νύσσαι. “Nisa: monte de la Fócide, pero hay también otras Nisas”.

¹⁴² A esta conclusión llega también Griffin (1999), p. 320 y añade que la descripción exuberante del lugar simboliza la vitalidad del dios, en contraste con las calles apagadas de Tebas. Igualmente Jebb (1962), p. 202 sitúa Nisa en Eubea, en la costa occidental de la isla, enfrente de Anthedon. Y agrega que el nombre Nisa sugiere un lugar húmedo y fértil.

θιάσους, ὦ Διόνυσ', ἦ
κορυφαῖς Κωρυκίαις;
“¿Adónde conduces, Dioniso,
con el tirso a tus comitivas, a Nisa
criadora de fieras
o a las cumbres del Córico?”¹⁴³

Del mismo modo que ocurre con Sófocles, la mención es imprecisa, pero debe de tratarse igualmente de un lugar cercano a Tebas. Bien pudiera tratarse de idéntico sitio de la costa de Eubea al que hace referencia Sófocles, como cree Otto¹⁴⁴.

Apolodoro (*Bibl.* 3.4.3) cuenta la historia del nacimiento de Dioniso y dice que finalmente Zeus lo transformó en cabritillo y lo entregó a Hermes para que lo llevara a Nisa, sobre la cual no precisa más que está situada en Asia:

Διόνυσον δὲ Ζεὺς εἰς ἔριφον ἀλλάξας τὸν Ἥρας θυμὸν ἔκλεψε, καὶ λαβὼν αὐτὸν Ἑρμῆς πρὸς νύμφας ἐκόμισεν ἐν Νύσῃ κατοικοῦσας τῆς Ἀσίας, ἧς ὕστερον Ζεὺς καταστερίσας ὠνόμασεν Ὑάδας.

“Zeus transformó a Dioniso en cabritillo y lo ocultó a la mente de Hera. Hermes lo tomó y lo llevó a las ninfas que habitan en Nisa de Asia, a las que después Zeus catasterizó y llamó Híades”.

Estrabón (9.405c) afirma:

γράφουσι δὲ καὶ τοῦτο „Νῦσάν τε ζαθέην.” κώμη δ' ἐστὶ τοῦ Ἑλικῶνος ἢ Νῦσα. ἡ μὲν οὖν παραλία τοιαύτη τις ἢ πρὸς Εὐβοίαν.

“Escriben también esto: la venerable Nisa. Nisa es una aldea del Helicón. Tal es la costa frente a Eubea”.

Sitúa Nisa en la parte de Beocia que está enfrente de la isla de Eubea. Tal vez se refiera a la misma Nisa del Helicón que incluye Esteban de Bizancio en su listado de lugares con este nombre.

Elio Arístides (*Dionys.* 29.4 Jebb) nos dice:

αὐτὸς δὲ ἀναλαβὼν τὰς αὐτοῦ γονὰς ἐρραψάμενος τῷ μηρῷ ἐφόρει δέκα μῆνας ἐξ ἀρχῆς, δίαιταν ἔχων ἐν Νύσῃ τῇ ὑπὲρ Αἰθιοπίας.

¹⁴³ En la edición de las *Bacantes* de Dodds (1944) p. 146, el autor inglés dice que Nisa no existió físicamente, sino que es “a mystic, not a geographical name”, aunque cree que Eurípides podría estar pensando en un lugar concreto, el monte Pangeo de Tracia. Con esta teoría de Dodds coincide Lacroix (1976), p. 186, quien afirma que Eurípides estaba escribiendo para un público macedonio y pensaba probablemente en el monte Pangeo.

¹⁴⁴ Otto (1997), p. 51.

“Y él mismo (sc. Zeus) tomando a su hijo (sc. Dioniso) y cosiéndoselo al muslo lo llevaba nueve meses desde el principio, y tenía su morada en Nisa por encima de Etiopía”.

Sitúa Nisa por encima de Etiopía, es decir, al sur de Egipto, cerca de donde los griegos suponían el nacimiento del Nilo. Aristides parece coincidir con la localización de Nisa que hacen el *Himno homérico* 1 y los dos pasajes de Heródoto que mencionamos antes.

Arriano (*An.* 5.1.1) comenta:

Ἐν δὲ τῇ χώρᾳ ταύτῃ, ἦντινα μεταξὺ τοῦ τε Κωφῆνος καὶ τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ ἐπῆλθεν Ἀλέξανδρος, καὶ Νῦσαν πόλιν ᾠκίσθαι λέγουσι· τὸ δὲ κτίσμα εἶναι Διονύσου· Διόνυσον δὲ κτίσαι τὴν Νῦσαν ἐπεὶ τε Ἰνδοὺς ἐχειρώσατο, ὅστις δὴ οὗτος ὁ Διόνυσος καὶ ὁπότε ἦ ὄθεν ἐπ' Ἰνδοὺς ἐστράτευσεν·

“En esta región que atravesó Alejandro entre los ríos Cofén e Indo dicen que estaba situada la ciudad de Nisa. Esta fue una fundación de Dioniso. Pues Dioniso fundó Nisa cuando sometió a los indios, quienquiera que fuese este Dioniso, y donde quiera o cuando quiera que marchara contra los indios”.

Para Arriano, Nisa, que él sitúa en la India, ni siquiera es el lugar de nacimiento de Dioniso ni al que fue llevado tras nacer, sino que fue una fundación del dios cuando venía de Grecia durante una de sus campañas militares¹⁴⁵.

Filóstrato (*VA.* 2. 2) nos cuenta:

Νύσιος γὰρ ὁ Διόνυσος ἀπὸ τῆς ἐν Ἰνδοῖς Νύσης Ἰνδοῖς τε ὀνομάζεται καὶ πᾶσι τοῖς πρὸς ἅκτινα ἔθνεσιν.

“Los indios y todos los pueblos de Oriente llaman Niseo a Dioniso, por Nisa de la India”.

Claramente Filóstrato nos dice que Nisa está en la India, pero no nos concreta en qué parte exacta. Un poco más adelante, sin embargo, dice (*VA* 2.9) que la ciudad de Nisa está junto al monte Mero. Es decir, que repite la historia que había contado Arriano sobre la visita de Alejandro Magno a estos lugares en los que se honra a Dioniso.

¹⁴⁵ Que Nisa es una fundación de Dioniso lo corrobora el propio Arriano en otra obra suya (*Ind.* 1.4.): Νυσαῖοι δὲ οὐκ Ἰνδικὸν γένος ἐστίν, ἀλλὰ τῶν ἅμα Διονύσῳ ἐλθόντων ἐς τὴν γῆν τὴν Ἰνδῶν, τυχὸν μὲν [καὶ] Ἑλλήνων, ὅσοι ἀπόμαχοι αὐτῶν ἐγένοντο ἐν τοῖς πολέμοις οὕστινας πρὸς Ἰνδοὺς Διόνυσος ἐπολέμησε, τυχὸν δὲ καὶ τῶν ἐπιχωρίων τοὺς ἐθέλοντας τοῖς Ἑλλήσι συνώκισε, τὴν τε χώραν Νυσαίην ὠνόμασεν ἀπὸ τῆς τροφῆς τῆς Νύσης Διόνυσος καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν Νῦσαν. “Los habitantes de Nisa no son de raza india, sino de los que vinieron con Dioniso a la tierra india, quizá griegos que fueron inútiles para las guerras que Dioniso llevó a cabo contra los indios, y quizá también se estableció junto con los nativos que habían venido con los griegos y Dioniso llamó a la región nisea y a la ciudad Nisa por su nodriza Nisa.

En la obra de Nono, en la que se advierte una mezcla de tradiciones, Nisa es unas veces una ciudad y otras veces una montaña, lo que dificulta aún más nuestra interpretación del topónimo. En un primer pasaje (*D.* 20.146 y ss.) Nisa es una ciudad de Arabia:

Ἀρραβίης ἐπέβαινε, καὶ εὐόδμων ἀπὸ δένδρων
Νυσιάδος τανύφυλλον ἐθάμβεε δειράδα λόχμης
καὶ πόλιν αἰπύδητον, ἀκοντοφόρων τροφὸν ἀνδρῶν.

“Y marchó (sc. Dioniso) hacia Arabia, y bajo los árboles fragantes se admiró del risco frondoso del bosque de Nisa y de la ciudad en lo alto, criadora de hombres portadores de dardos”.

Posteriormente (*D.* 40.294 y ss), sin embargo, son unas montañas, igualmente en Arabia, las que reciben este nombre:

Ἀρραβίης ἐπέβαινε τὸ δεύτερον, ἧχι θαμίζων
λαὸν ἀβακχεύτων Ἀράβων ἐδίδαξεν αἰρεῖν
μυστιπόλους νάρθηκας· ἀεξιφύτοιο δὲ λόχμης
Νύσια βοτρύεντι κατέστεφεν οὔρεα καρπῶ.

“Y marchó (sc. Dioniso) por segunda a Arabia, donde visitó el pueblo de los árabes no iniciados en sus misterios y les enseñó a blandir los tirso de los iniciados. Y coronó los montes de Nisa con un racimo de uvas procedentes de la fructífera planta”.

Los autores latinos también han hablado de Nisa en relación con Dioniso. Plinio el Viejo (*HN.* 5.74): dice que Nisa es Escitópolis, en la Decápolis de Siria, donde está sepultada Nisa, la nodriza de Dioniso. El mismo autor, en otro pasaje (*HN* 6.78), comenta:

nec non et Nysam urbem plerique Indiae adscribunt montemque Merum, Libero Patri sacrum, unde origo fabulae, Iovis femine editum.

“También la mayoría atribuyen a la India la ciudad de Nisa y el monte Mero, consagrado al padre Líber (=Dioniso), de donde viene el origen de la fábula que fue engendrado del muslo de Júpiter”.

En este pasaje se observa un juego de palabras entre el monte Mero de la India y la palabra “muslo” (μηρός en griego). Plinio interpreta que Dioniso nació en este monte, pero que al pronunciarse igual que la palabra “muslo”, la gente había relacionado ambas

palabras y había inventado el mito sobre el nacimiento de Dioniso a partir del muslo de Zeus¹⁴⁶.

Servio (in Verg. *Aen.* 6.805) afirma:

Nysae de vertice: mons est Indiae, de quo loquitur. ceterum est et Nysa civitas, in qua Liber colitur, unde Nysaeus dictus est.

“De la cumbre de Nisa: es un monte de la India, del que habla. Por lo demás Nisa es también una ciudad, en la que se honra a Dioniso, por lo que es llamado Niseo.”

Servio sólo comenta aquí que Nisa está en la India y que allí se honra a Dioniso, pero no menciona nada sobre un posible nacimiento del dios allí. Por lo demás, advertimos en Servio, un autor bastante tardío como Nono, una mezcla de tradiciones, pues Nisa se interpreta a la vez como ciudad y como montaña, igual que sucedía en la obra del panopolitano.

Como vemos, cada autor tiende a una localización diferente de Nisa, por lo que para nosotros resulta imposible quedarnos con alguna de ellas. En realidad, como ya han defendido algunos investigadores, la Nisa en la que nació Dioniso parece más un lugar mítico que uno real¹⁴⁷, pues aunque existieron lugares reales llamados Nisa, la relación de ellos con el dios es más bien artificiosa, como resultado de intentar dotar al mito de una base geográfica auténtica.

Según otra versión sobre Nisa, éste era el nombre de una de las ninfas que crió a Dioniso. Así lo dice el propio Diodoro (3.70.1):

Εἰς τοῦτο οὖν τὸ ἄντρον τὸν Ἀμμωνα παραγενόμενον παραθέσθαι τὸν παῖδα καὶ παραδοῦναι τρέφειν Νύση, μιᾷ τῶν Ἀρισταίου θυγατέρων·

¹⁴⁶ No es Plinio el primer autor que establece esta relación entre el Monte Meros y la palabra para muslo. El propio Diodoro (2.38.4) comenta: ὀνομάζεσθαι δὲ τῆς ὀρεινῆς τὸν τόπον τοῦτον Μηρόν, καθ' ὃν ὁ Διόνυσος ἐξέτρεψε τὰς δυνάμεις ἐκ τῆς νόσου· ἀφ' οὗ δὴ καὶ τοὺς Ἕλληνας περὶ τοῦ θεοῦ τούτου παραδεδοκέναι τοῖς μεταγενεστέροις τεθράφθαι τὸν Διόνυσον ἐν μηρῷ. “Este lugar montañoso se llama Meros, en el que Dioniso apartó a sus ejércitos de la enfermedad. Por esto también los griegos han transmitido a la posteridad, a propósito de este dios, que Dioniso fue criado en un muslo”; Arriano (*An.* 5.1.6) comenta: τὸ δὲ ὄρος ὃ τι περὶ πλησίον ἐστὶ τῆς πόλεως καὶ τοῦτο Μηρόν ἐπωνόμασε Διόνυσος, ὅτι δὴ κατὰ τὸν μῦθον ἐν μηρῷ τῷ τοῦ Διὸς ἠϋξήθη. “Este monte que está cerca de la ciudad Dioniso lo llamó Meros, porque según el mito Dioniso fue engendrado en el muslo de Zeus”; Filóstrato (*VA.* 2.9) afirma: εἰπόντα δέ, ὡς εἶη Διὸς καὶ τῷ τοῦ πατρὸς ἐμβίῳ μηρῷ τόκου ἔνεκα, Μηρόν τε εὐρέσθαι παρ' αὐτοῦ ὄρος, ὃ προσβέβηκεν ἡ Νῦσα. “Diciendo (sc. el Dioniso griego) que era hijo de Zeus y se había criado en el muslo de su padre hasta su nacimiento, y había recibido de él (sc. el Dioniso indio) el monte Meros, en cuya falda está Nisa”.

¹⁴⁷ Así, Leaf (1902), p. 267; Dodds (1944), p. 146; Otto (1997), p. 51; Seaford (2001), p. 194. Jeanmaire (1978), p. 349 califica a Nisa de misteriosa y probablemente fantástica (“mystérieuse et probablement fantaisiste”).

“Se ha transmitido que a esta cueva Amón llevó al niño (sc. Dioniso) y lo entregó a Nisa, una de las hijas de Aristeo, para que lo alimentara.”.

También Juan Lido (*Mens.* 4.51), citando a Terpanandro, afirma:

Τέρπανδρός γε μὴν ὁ Λέσβιος Νύσσαν λέγει τετιθηγκέναι τὸν Διόνυσον τὸν ὑπὸ τινῶν Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης γενόμενον, εἶτα ὑπὸ τῶν Τιτάνων σπαραχθέντα.

“Terpanandro de Lesbos dice que Nisa crió a Dioniso, llamado por algunos Sabazio, hijo de Zeus y Perséfone, que luego fue despedazado por los Titanes”.

A partir de esta nodriza Nisa, Dioniso habría llamado así a la ciudad que fundó en la India, como nos cuenta Arriano (*An.* 5.1.6):

Νῦσάν τε οὖν ἐκάλεσε τὴν πόλιν Διόνυσος ἐπὶ τῆς τροφοῦ τῆς Νύσης καὶ τὴν χώραν Νυσαίαν·

“Dioniso llamó Nisa a la ciudad y Nisea a la región por su nodriza Nisa”.

Para Higino (*Fab.* 131) no fue una mujer quien se encargó de criar a Dioniso, sino un hombre llamado Niso:

Liber cum in Indiam exercitum duceret, N<y>so nutricio suo dum ipse inde rediret regni Thebani potestatem tradidit.

“Cuando Líber (=Dioniso) llevaba su ejército a la India, entregó a su ayo Niso el poder del reino de Tebas, mientras él mismo se marchaba de allí”.

A pesar de la imposibilidad de situar Nisa en una región concreta del mundo, la relación de este lugar, sea mítico o no, con la vida de Dioniso se encuentra en muchas fuentes. Por de pronto, el propio nombre del dios se hace derivar del nombre de su padre Zeus (gen. Διός) y Nisa¹⁴⁸. Así, por ejemplo, nuestro autor, Diodoro, lo afirma en varios pasajes. (1.15.6, 3.64.6 y 4.2.4).

2.2.5. TRACIA

Al posible nacimiento de Dioniso en Tracia alude Diodoro en 4.82.6, aunque se trata de un pasaje ambiguo, que dice:

τὸ δὲ τελευταῖον μυθολογοῦσιν αὐτὸν εἰς Θράκην παραβάλοντα πρὸς Διόνυσον μετασχεῖν τῶν ὀργίων, καὶ συνδιατρίψαντα τῷ θεῷ πολλὰ μαθεῖν παρ' αὐτοῦ τῶν χρησίμων·

¹⁴⁸ Cf. Cap. *El nombre de Dioniso*.

“Cuentan que finalmente él (sc. Aristeo) visitó a Dioniso en Tracia y tomó parte en lo ritos orgiásticos, y tras convivir con el dios, aprendió de él muchas cosas útiles”.

Ignoramos si Aristeo visita a Dioniso en Tracia porque éste había nacido y se había criado allí o porque el dios vivía en esa región en ese momento. La relación de Dioniso con Tracia aparece desde que Homero situó el pasaje de Dioniso y Licurgo en esa parte de Grecia, durante la infancia de Dioniso, lo que llevó a muchos investigadores a tomar Tracia como la patria de Dioniso. Es curioso que Diodoro, aunque también sitúa el suceso entre Dioniso y Licurgo en Tracia, lo ubica en medio del regreso de Dioniso a su patria Tebas desde la India. También se ha establecido la relación entre Dioniso y Tracia porque Orfeo, que creó o modificó los ritos dionisiacos según Diodoro (3.65.6), era de allí. De la relación entre Dioniso y Orfeo hablaremos en otro capítulo¹⁴⁹. También en Tracia está Sabazio, a quienes los escritores de época helenística, entre ellos nuestro autor, Diodoro, y Estrabón identificaron con Dioniso, como ya explicamos en otro capítulo¹⁵⁰.

Esta vinculación de Dioniso con un origen tracio apareció en el siglo XIX, de la mano de Lobeck¹⁵¹ y de Rohde¹⁵². En el siglo XX fue puesta en duda por Wilamowitz¹⁵³, quien propuso un origen lidio. Finalmente Nilsson¹⁵⁴ se propuso conciliar ambas teorías: Dioniso tendría un origen tracio-frigio (los frigios son una tribu tracia que emigró a Asia Menor hacia el 1200 a.C. llevándose con ellos a el culto de Dioniso) y lidio¹⁵⁵, pues uno de los nombres de Dioniso, Baco (griego βάκχος), procede de Lidia¹⁵⁶.

¹⁴⁹ Cf. cap. *Los cultos dionisiacos*.

¹⁵⁰ Cf. cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

¹⁵¹ Lobeck (1829), p. 289 y ss. Tomaba como base testimonios como el de Heródoto 5.7: Θεοὺς δὲ σέβονται μόνους τοῦσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν “Adoran (sc. los tracios) sólo a éstos: Ares, Dioniso y Ártemis. Y también el de Plinio (*HN*. 16.62): *cuius dei et nunc adornant thyrsos galeasque etiam ac scuta in Thraciae populis sollemnibus sacris*. “Adornan los tirsos, las galeas y los escudos de este dios (sc. Dioniso) en los pueblos de Tracia en ceremonias sagradas”.

¹⁵² Rohde (1942), II, p. 35 y ss. Se basaba en testimonios de los escritores griegos de los siglos V y IV a.C., y, aunque no los menciona por su nombre, debemos suponer que se refería a Heródoto (7.111): Οὗτοι οἱ τοῦ Διονύσου τὸ μαντήϊόν εἰσι ἐκτημένοι “Estos (sc. los tracios) son los que poseen el oráculo de Dioniso”; y a Eurípides (*Hec*. 1267): ὁ Θρηϊεὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε. “El adivino Dioniso dijo esto a los tracios”. Según el propio Rohde (1942), p. 41, el culto de Dioniso habría llegado al resto de Grecia gracias a algunas tribus tracias que se habían instalado en el centro del continente griego.

¹⁵³ Wilamowitz (1931), II, p. 61 y ss. Según Wilamowitz, si Dioniso hubiera tenido su origen en Tracia, para llegar al resto de Grecia debería haber atravesado Tesalia, pero en esta región no se encuentran apenas huellas de su presencia.

¹⁵⁴ Nilsson (1968²), p. 567 y ss.

¹⁵⁵ Nilsson (1968²), p. 570 incluye dos pasajes del orador Himerio que hablan del culto a Dioniso entre los lidios. El primero (*Orat*. 3.6) dice: Λυδοὶ μὲν οὖν παρὰ χρυσῷ ποταμῷ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες—χρυσοὺν γὰρ ὁ Λύδιος λόγος ἐπονομάζει τὸν Πακτωλόν—μαίνονται μὲν τῷ θεῷ καὶ χορεύουσιν, ἐπειδὴν

Sin embargo, esta perspectiva ha cambiado tras el descubrimiento de las tablillas micénicas: en las tablillas Xa 1419.1 y Xa 102 de Pilos se han encontrado formas gramaticales de la palabra *di-wo-nu-so*, que, tras alguna vacilación, han sido identificadas con Dioniso¹⁵⁷, lo que significa que este dios estaba ya en Grecia al menos hacia el 1300 a.C. Por ello, actualmente se considera a Dioniso un dios de origen micénico-minoico¹⁵⁸, con lo cual la teoría sobre el origen tracio ha quedado descartada.

2.2.6. CRETA

En 5.75.4 Diodoro cuenta que Dioniso nació en Creta de Zeus y Perséfone y, según los poemas órficos, fue despedazado por los Titanes. Los cretenses aducen como pruebas del nacimiento del dios que formó dos islas en los golfos Gemelos y las llamó en su honor Dionisiadas, lo que no hizo en ningún otro lugar del mundo.

Con este nacimiento en Creta Diodoro se refiere exclusivamente al Dioniso órfico, al que tradicionalmente se le llama Zagreo, no al hijo de Zeus y Sémele. Diodoro sigue aquí la teogonía órfica, que sitúa el acontecimiento de la unión de Zeus con Perséfone, el posterior nacimiento de Zagreo y su despedazamiento por los Titanes en Creta. Según West¹⁵⁹, el autor de la teogonía ubica estos hechos en Creta porque considera este lugar como la fuente de los ritos religiosos más antiguos y sagrados.

Incluso el propio padre de Dioniso, Zeus, nació y pasó su infancia en Creta. Está documentado que Zeus fue depositado por su madre Rea en Creta para que no lo devorara su padre Crono, que fue amamantado por una ninfa o una cabra¹⁶⁰ y que los curetes, danzantes cretenses, agitaban sus escudos en torno al niño para que Crono no oyera su llanto¹⁶¹. Estos curetes son importantes, porque aparecerán después en el mito de Dioniso, como veremos a continuación.

Pasando, pues, su infancia en Creta, ya hemos dicho que, según Diodoro, en esta isla Zeus deja embarazada a Perséfone¹⁶², a la que su madre había puesto bajo la

αὐτοῖς ἔαρ ἐνέγκη τὰς ὥρας ἀμείβων ὁ ἥλιος. “Los lidios celebran ritos en honor a Dioniso junto a un río dorado –pues el relato lidio califica al Pactolo de dorado- y enloquecen con el dios y bailan, cuando el sol, al cambiar las estaciones, les trae la primavera”. El segundo pasaje (*Orat.* 3.6) dice: Λυδοῖς μὲν οὖν ἔαρ Διόνυσος ἄγει καὶ τὰ Διονύσου βακχεύματα. “Dioniso lleva a los lidios la primavera y sus propios misterios”.

¹⁵⁶ Sobre Βακχος y sus compuestos, cf. cap. *Epítetos de Dioniso*.

¹⁵⁷ Cf. Heubeck (1962), p. 62; Mühlstein (1956), p. 88; Guthrie (1959), p. 41.

¹⁵⁸ Cf. Burkert (2007), p. 220.

¹⁵⁹ West (1983a), p. 166.

¹⁶⁰ Epimenid. *FGrH* 3.457.18.

¹⁶¹ Apollod. *Bibl.* 1.5.

¹⁶² *OF* 89.

custodia de los curetes para que protegieran su virginidad¹⁶³. Cuando Zagreo nace de Perséfone, lo crían los curetes, como a su padre Zeus¹⁶⁴. Los curetes también se encargan de proteger a Zagreo cuando es perseguido por los Titanes¹⁶⁵. Cuando los Titanes matan a Zagreo, éste había tomado la forma de toro, como aparece en un pasaje de Nono¹⁶⁶. Según Fírmico Materno (*De err. prof. rel.* 5.6), en un texto que resulta poco creíble¹⁶⁷, esta acción de los Titanes se corresponde con una festividad cretense que se celebra cada dos años, en la que los habitantes de la isla devoran un toro vivo a dentelladas y a continuación se lanzan por los bosques fingiendo la locura. De esta manera recuerdan los sufrimientos por los que tuvo que pasar el dios cuando fue atacado por los Titanes.

En otro lugar vimos¹⁶⁸ que este Zagreo aparece en los *Cretenses* de Eurípides, una tragedia ambientada en el palacio de Minos, posiblemente identificado ya con Dioniso y que el propio nombre de Zagreo podría tener origen cretense¹⁶⁹.

Por otra parte, Ariadna, la que será esposa de Dioniso, es probablemente de origen cretense, lo que ha llevado a Casadio¹⁷⁰ a suponer el mismo origen para el dios. Para eso se basa en un texto de Pausanias (2.23.7) que habla de un templo de Dioniso cretense en Argos:

τοῦτό τε οὖν τὸ οἰκοδόμημά ἐστι καὶ Κροτώπου μνήμα καὶ Διονύσου ναὸς Κρησίου.[...] Κρησίου δὲ ὕστερον ὠνομάσθη, διότι Ἀριάδνην ἀποθανοῦσαν ἔθαψεν ἐνταῦθα.

“Además de este edificio (sc. la cámara de bronce construida por Acrisio), están la tumba de Crotopo y el templo de Dioniso cretense. [...] Después fue llamado cretense, porque allí enterró (sc. Dioniso) a Ariadna cuando murió”¹⁷¹.

¹⁶³ OF 198, 279 y 297.

¹⁶⁴ OF 302. En realidad el texto de este fragmento dice que Dioniso se crió entre los telquines, que fueron identificados con los curetes (Str. 10.3.7 y 10.3.19). Ambühl (2002) cuenta que los telquines eran considerados los primitivos habitantes de las islas de Rodas, Chipre, Ceos y Creta y etimológicamente se han relacionado con el verbo *θέλγειν* “hechizar”. Como son hijos de Thalassa, se los relaciona con el mar. Los telquines aparecen en grupos de tres, cuatro o nueve individuos. Al principio los telquines fueron unos demonios maléficos, pero luego se convirtieron en divinidades protectoras de, por ejemplo, Dioniso.

¹⁶⁵ OF 297.

¹⁶⁶ Nonn. D. 6.197.

¹⁶⁷ Sobre este texto, cf. cap. *Los cultos dionisiacos*.

¹⁶⁸ Cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

¹⁶⁹ Cf. cap. *Los diversos Dionisos*. Cf. también Festugière (1972), p. 38.

¹⁷⁰ Casadio (1994), p. 164.

¹⁷¹ Este pasaje de Pausanias ha sido muy discutido: Jacoby (1955), III, p. 57 piensa que es difícil imaginar cuándo Ariadna podría haber muerto en Argos y que Dioniso la enterrara allí. Y añade que la fuente de Pausanias, Liceas de Argos, ha dado una falsa interpretación al epíteto *Κρήσιος*, que no tiene nada que

Pero Casadio¹⁷² no cree que este Dioniso cretense sea el habitual de la tradición griega, sino el Dioniso órfico, el hijo de Zeus y Perséfone, y aduce como prueba el pasaje de Diodoro (5.75.4) que citábamos al principio de este epígrafe, en el que se contaba que el Dioniso órfico había nacido en Creta.

Finalmente, Kerényi¹⁷³ rastrea los antecedentes del ritual de Dioniso en Creta. Algunos de los rasgos que identifican a Dioniso en Grecia clásica ya están presentes en la cultura minoica: el toro, el vino, la hiedra.

Estos datos aportados por Kerényi nos sirven para enlazar con el epígrafe anterior, en el que habíamos llegado a la conclusión del origen minoico-micénico de Dioniso.

2.2.7. OTROS LUGARES

Hay otros lugares menores que comenta Diodoro que reivindican el nacimiento del dios (3.66.1): Teos, Élide y Eléuteras. Estas ciudades tienen mayor o menor relación con el culto a Dioniso. Examinémoslas brevemente una a una:

En Teos informa el propio Diodoro (3.66.2) que hay una fuente de la que mana vino, argumento que ya vimos que esgrimen también los habitantes de Naxos. Además tenemos dos inscripciones (McCabe, *Teos* 46 y 118) que nos informan, la primera, de los honores a una sacerdotisa de Dioniso en Teos y la segunda de las ceremonias en honor a Dioniso en la isla.

En la isla de Teos hay además un templo dedicado a Dioniso, construido por Hermógenes, como nos informa Vitrubio (3.3.8)

ita ex ea divisione intercolumnia altitudinesque columnarum habebunt iustam rationem. huius exemplar Romae nullum habemus, sed in Asia Teo hexastylon Liberi Patris. Eas autem symmetrias constituit Hermogenes, qui etiam primus invenit octastylon pseudodipterive rationem.

“Así, a partir de esta división, los intercolumnios y la altura de las columnas tendrán la proporción justa. No tenemos ningún ejemplo de esto en Roma, pero en Asia, en Teos, está el templo hexástilo del Padre Líber

ver ni con Ariadna ni con Creta; Usener (1896), p. 246 relaciona este epíteto con el lat. *crescere*. Lo que no han tenido en cuenta estos autores son los contactos entre Creta y Argos en el segundo milenio a.C., de los que habla Gallini (1959), p. 176 y en mitad del siglo IV a.C., cuando las ciudades de Cnosos y Tiliso en Creta firman un tratado con Argos, como cuenta Tomlinson (1972), p. 196. Como dice Casadio (1994), p. 164, nos podríamos encontrar, en el caso del templo de Dioniso cretense en Argos, con la supervivencia de un culto común a Creta y a la Argólida.

¹⁷² Casadio (1994), p. 165 y ss.

¹⁷³ Kerényi (1996), p. 52 y ss.

(=Dioniso). Estas simetrías las estableció Hermógenes, que fue también el primero en inventar la proporción octástila o pseudoperíptera”.

Hemos dicho que Diodoro sitúa también el nacimiento de Dioniso en Élide. En esta región hay igualmente un templo dedicado a este dios, como nos dice Pausanias (6.21.5):

τούτου δὲ οὐ πόρῳ ἱερὸν Διονύσου Λευκυανίτου πεποιήται, καὶ ποταμὸς παρέξεισι ταύτῃ Λευκυανίας·

“No lejos de éste (sc. el río Alfeo) se ha construido el templo de Dioniso Leucianites y un río pasa al lado, el Leucianias”.

En este templo hay una estatua de Dioniso, obra de Praxíteles, como nos informa el propio Pausanias (6.26.1):

θέατρον δὲ ἀρχαῖον, μεταξύ τῆς ἀγορᾶς καὶ τοῦ Μηνίου τὸ θέατρον τε καὶ ἱερὸν ἐστὶ Διονύσου· τέχνη τὸ ἄγαλμα Πραξιτέλους.

“El teatro es arcaico, entre el ágora y el Menio están el teatro y el templo de Dioniso. La estatua es obra de Praxíteles”.

Finalmente, el mismo autor en ese mismo pasaje (6.26.1) nos habla de una fiesta en honor de Dioniso:

θεῶν δὲ ἐν τοῖς μάλιστα Διόνυσον σέβουσιν Ἥλεῖοι καὶ τὸν θεὸν σφισιν ἐπιφοιτᾷν ἐς τῶν Θυῖων τὴν ἑορτὴν λέγουσιν.

“Entre los dioses, los eleos honran especialmente a Dioniso y dicen que el dios se presenta ante ellos en la fiesta de las ‘Tías’”¹⁷⁴.

Plutarco (*Aet. gr. et rom.* 299b) nos informa de que las mujeres de la Élide invocan a Dioniso con un himno:

Ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε,
ἄλιον ἐς ναὸν
ἀγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν

¹⁷⁴ En ese mismo pasaje nos cuenta Pausanias en qué consiste esta celebración: ἀπέχει μὲν γε τῆς πόλεως ὅσον τε ὀκτὼ στάδια ἔνθα τὴν ἑορτὴν ἄγουσι Θυῖα ὀνομάζοντες· λέβητας δὲ ἀριθμὸν τρεῖς ἐς οἶκημα ἐσκομίσαντες οἱ ἱερεῖς κατατίθενται κενοὺς, παρόντων καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων, εἰ τύχοιεν ἐπιδημοῦντες· σφραγίδας δὲ αὐτοὶ τε οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἄλλων ὅσοις ἂν κατὰ γνώμην ἢ ταῖς θύραις τοῦ οἴκηματος ἐπιβάλλουσιν, ἐς δὲ τὴν ἐπιούσαν τὰ τε σημεῖα ἐπιγινῶναι πάρεστί σφισι καὶ ἐσελθόντες ἐς τὸ οἶκημα εὐρίσκουσιν οἶνου πεπλησμένους τοὺς λέβητας. “Dista de la ciudad a unos ocho estadios donde celebran la fiesta que llaman Tías: los sacerdotes llevan, en número de tres, unos calderos vacíos y los depositan en una capilla, mientras lo presencian los ciudadanos y los extranjeros, si resultaran estar allí. Los propios sacerdotes arrojan anillos y cuantas cosas según su opinión servirían como puertas de la capilla, y al día siguiente les es posible reconocer las señales, pues al entrar en la capilla encuentran los calderos llenos de vino”.

ἔς ναὸν τῷ βοέῳ
ποδὶ δύνων.’

“Ven, héroe Dioniso,
al templo marino
y sagrado con las Gracias,
al templo, sumergiéndote
con pie bovino”.¹⁷⁵

Este himno lo recuerda Plutarco en otra obra suya (*De Is. et Os.* 364f.):

αἱ δ' Ἑλείων γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι ‘ποδὶ βοεῖν τὸν θεὸν
ἐλθεῖν’.

“También las mujeres de Élida, lo invocan (sc. a Dioniso) suplicando que
el dios venga con pie bovino”.

Finalmente, otra prueba de la relación de Dioniso con Élida es que el dios tuvo
allí una amante llamada Fiscoa, como nos dice nuevamente Pausanias (5.16.6):

τὴν Φυσκόαν δὲ εἶναι ταύτην φασὶν ἐκ τῆς Ἑλίδος τῆς Κοίλης, τῷ δήμῳ
δὲ ἔνθα ᾤκησεν ὄνομα [μὲν] Ὀρθίαν εἶναι. ταύτῃ τῇ Φυσκόᾳ Διόνυσον
συγγενέσθαι λέγουσι, Φυσκόαν δὲ ἐκ Διονύσου τεκεῖν παῖδα Ναρκαῖον.

“Dicen que esta Fiscoa era de la Cóncava Élida, y que en el pueblo donde
vivió se llamaba Ortia. Cuentan que Dioniso se acostó con esta Fiscoa y que
Fiscoa engendró de Dioniso a su hijo Narceo”.

Según Diodoro (4.2.6), los habitantes de Eléuteras, que reivindican su patria
como lugar de nacimiento de Dioniso, arguyen que la ciudad fue fundada por el dios y
que éste la bautizó con ese nombre que recuerda a la libertad (en griego ἐλευθερία).
Esto es un contrasentido por parte de Diodoro, porque si Dioniso fue el fundador de
Eléuteras no pudo nacer allí, pues evidentemente cuando él nació la ciudad aún no
existía, a no ser que se refiriera a que el dios nació en el mismo emplazamiento –un
campo, una llanura, etc.- que luego ocuparía la ciudad.

¹⁷⁵ Weniger (1883), pp. 1 y ss explica que en la Élida hay una cofradía formada por dieciséis mujeres que son las que entonan este canto en honor a Dioniso y son servidoras no sólo de este dios sino también de Hera, que tiene uno de los templos más antiguos de Olimpia. Lo que no nos explica Weniger es dónde se sitúa el templo marino al que se hace referencia en el himno a Dioniso. Kerényi (1996), p. 182 ha supuesto que estaría emplazado tanto junto al río Alfeo como junto al mar.

En Eléuteras, por otra parte como dicen Plutarco¹⁷⁶ y Hesiquio¹⁷⁷ se invoca al dios con el epíteto de Ἐλευθερεύς. Finalmente, Pausanias (1.38.8) nos cuenta que en Eléuteras había un templo de Dioniso:

ἐν τούτῳ τῷ πεδίῳ ναός ἐστι Διονύσου, καὶ τὸ ξόανον ἐντεῦθεν Ἀθηναίοις ἐκομίσθη τὸ ἀρχαῖον· τὸ δὲ ἐν Ἐλευθεραῖς <τὸ> ἐφ' ἡμῶν ἐς μίμησιν ἐκεῖνου πεποιήται.

“En esta llanura (sc. de Eléuteras) hay un templo de Dioniso y antiguamente se llevaron la estatua (sc. del dios) de allí a los atenienses. La que hay en Eléuteras en nuestro tiempo se hizo a imitación de aquella”¹⁷⁸.

Según Jeanmaire¹⁷⁹, las fuentes alejandrinas, llenas de interpretaciones tendenciosas sobre Dioniso, son las que influyen a Diodoro para incluir estas ciudades en la lista de lugares que se atribuyen el nacimiento del dios. En todo caso, continúa Jeanmaire, esta variedad de localidades incluidas por Diodoro testimonian la universalidad que la religión de Dioniso había alcanzado en época helenística.

2.3. CONCLUSIONES

En estas páginas hemos examinado los lugares que propone Diodoro como lugar de nacimiento de Dioniso: la India, Naxos, Tebas, Nisa, Creta, Tracia, Teos, Élide y Eléuteras. Hemos estudiado las pruebas que aducía cada uno de estos sitios y hemos descartado las que parecen rarezas o caprichos de los autores que sirven de fuente a Diodoro. A partir de todo ello podemos hacer las siguientes consideraciones:

-El nacimiento de Dioniso en la India es una tradición tardía, de época tardohelenística e imperial, creada a partir de la leyenda de que Alejandro Magno había visitado en la India los lugares de culto al dios, de donde algunos autores interpretaron erróneamente que había un Dioniso nacido en la India.

-El nacimiento en otros lugares como Élide, Teos, Naxos y Eléuteras sólo obedece a los propósitos locales de cada ciudad, que en vista de que sus habitantes celebran importantes cultos a Dioniso y de que poseen templos en honor al dios, se han atribuido el nacimiento de éste.

¹⁷⁶ Plu. *Aet. Rom. Et Graec.* 289a.

¹⁷⁷ Hsch. s.v. Ἐλευθερεύς.

¹⁷⁸ Este relato está recogido también en los escolios a los *Acarnienses* de Aristófanes (243a.4): Πήγασος ἐκ τῶν Ἐλευθερῶν—αἱ δὲ Ἐλευθεραὶ πόλις εἰσι τῆς Βοιωτίας—λαβὼν τοῦ Διονύσου τὸ ἄγαλμα ἤκεν εἰς τὴν Ἀττικὴν. “Pegaso tomó la estatua de Dioniso de Eléuteras—Eléuteras es una ciudad de Beocia— y se fue al Ática”.

¹⁷⁹ Jeanmaire (1978), p. 349.

-El nacimiento de Dioniso en Tracia se apoya sobre todo en que se contaba que Orfeo, que modificó los ritos dionisiacos, era de esa región. Estas noticias antiguas sirvieron a algunos autores en el siglo XIX para abogar por un origen tracio de Dioniso, teoría que ya vimos que fue superada al descubrirse las tablillas micénicas con el nombre de Dioniso.

-El nacimiento en Creta que propone Diodoro atañe sólo al Dioniso órfico, aunque acabamos de decir que últimamente se tiende a considerar que el Dioniso griego de la tradición más habitual tuvo un origen minoico-micénico, tras el descubrimiento de su nombre en unas tablillas micénicas. No obstante aquí tratamos más bien de las narraciones míticas sobre su nacimiento, no sobre su origen cultural, y en la obra de Diodoro sólo consta como nacido en Creta el Dioniso órfico, como acabamos de decir.

Así, nos quedan sólo como lugares más probables para postular el lugar de nacimiento tradicional del dios Nisa y Tebas. Nisa es una opción antigua, pues aparece ya en Homero y en los *Himnos homéricos*, pero con localizaciones muy variadas. La opción de Tebas también es antigua y está recogida en Homero y Hesíodo, y es la que se acaba imponiendo en los autores posteriores. Quizá la idea de que Dioniso nació en Tebas y luego se crió en Nisa, que varias veces expone Diodoro¹⁸⁰, sea un intento de conciliar ambos lugares relacionados con el nacimiento e infancia de Dioniso. Esta parece una teoría más verosímil, y el problema quedaría reducido a averiguar dónde está concretamente Nisa, pero esto, como ya hemos visto, se nos antoja complicado, pues ya comprobamos que cada autor lo situaba en un lugar del mundo. Seguramente cada autor tendería a ubicar Nisa en cualquier sitio que reivindicara para sí el nacimiento del dios, pues el nombre de Nisa está íntimamente ligado con Dioniso, como hemos señalado. Diodoro presenta a Dioniso como un dios benefactor de los hombres, así que no es extraño que muchos lugares del mundo quisieran atribuirse su patria, recurriendo a historias más o menos creíbles o a pruebas físicas, como templos, fuentes que manan vino o celebraciones en honor del dios.

¹⁸⁰ Esta idea ya fue formulada antes por Heródoto (2.146).

3. EL NOMBRE DE DIONISO

3.1. INTRODUCCIÓN

En su obra, Diodoro se ocupa en varios pasajes del nombre de Dioniso, no de manera aislada, sino dentro de los amplios excursos que dedica a este dios, así que aborda el tema rápidamente y casi de modo accesorio. Nosotros aquí profundizaremos algo más en esta cuestión, que no por parecerle de importancia menor a Diodoro, deja de tener su valor dentro del estudio de la religión griega.

En realidad, la explicación sobre el origen del nombre del Dioniso preocupó a los propios griegos mucho antes incluso de la época de Diodoro. Fueron variados los intentos de hacer comprensible el nombre del dios, la mayoría de los cuales han sido descartados modernamente por los investigadores. Como los estudiosos antiguos (y también alguno moderno) tenían a Dioniso como una divinidad llegada recientemente al panteón griego desde el extranjero, han atribuido a su nombre un origen no helénico, aunque han aparecido recientemente quienes defienden que si bien el nombre no se originó dentro de la propia lengua griega, sí al menos tiene su fundamento en el indoeuropeo. El tema sigue siendo materia de debate entre los especialistas.

3.2. EL NOMBRE DE DIONISO SEGÚN DIODORO

Como hemos avanzado en la introducción, en varios lugares de su obra Diodoro habla sobre el nombre del dios Dioniso. En 1.15.6. identifica a Osiris con Dioniso¹⁸¹ y afirma:

¹⁸¹ Sobre la identificación de Dioniso con Osiris, cf. cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

γενέσθαι δὲ καὶ φιλογέωργον τὸν Ὅσιριν, καὶ τραφῆναι μὲν τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ἐν Νύσῃ πλησίον Αἰγύπτου Διὸς ὄντα παῖδα, καὶ τὴν προσηγορίαν ἔχειν παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἀπὸ τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ τόπου Διόνυσον ὀνομασθέντα.

“Osiris fue aficionado a la agricultura y se crió en Nisa, de la Arabia feliz, cerca de Egipto. Era hijo de Zeus y tiene el nombre de Dioniso entre los griegos, llamado así por su padre y por el lugar de nacimiento”.

En un segundo pasaje, cuando habla del tercer Dioniso, hijo de Zeus y Sémele, nos cuenta (3.64.5):

μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ κατὰ φύσιν τῆς γενέσεως χρόνου τὴν τελείαν αὔξησιν ποιήσαντος ἀπενεγκεῖν τὸ βρέφος εἰς Νῦσαν τῆς Ἀραβίας. ἐνταῦθα δ' ὑπὸ νυμφῶν τραφέντα τὸν παῖδα προσαγορευθῆναι μὲν ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ τόπου Διόνυσον.

“Después cuando el tiempo de nacimiento se cumplió según la naturaleza, llevó (sc. Zeus) el niño a Nisa de Arabia. Allí el niño fue criado por las ninfas y fue llamado Dioniso por su padre y por el lugar de nacimiento”.

En un tercer texto (4.2.3) comenta:

ἔπειτα τὸ παιδίον ἀναλαμβάνοντα τὸν Δία παραδοῦναι τῷ Ἑρμῇ, καὶ προστάξαι τοῦτο μὲν ἀποκομίσαι πρὸς τὸ ἄντρον τὸ ἐν τῇ Νύσῃ, κείμενον μεταξὺ Φοινίκης καὶ Νείλου, ταῖς δὲ νύμφαις παραδοῦναι τρέφειν καὶ μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐπιμέλειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι τὴν ἀρίστην. διὸ καὶ τραφέντα τὸν Διόνυσον ἐν τῇ Νύσῃ τυχεῖν τῆς προσηγορίας ταύτης ἀπὸ Διὸς καὶ Νύσης.

“Luego Zeus tomó al niño y lo entregó a Hermes, y le ordenó que lo llevara a la cueva de Nisa, que está entre Fenicia y el Nilo, y que lo entregara a las ninfas para que lo alimentasen y con gran diligencia tuvieran el mejor cuidado de él. Por eso, como Dioniso fue alimentado en Nisa, recibió este nombre por Zeus y Nisa”.

Para Diodoro está claro, por estos tres textos, que el nombre de Dioniso procede, en su primera mitad, del de su padre Zeus y en su segunda mitad, del de Nisa, el lugar en que nació o fue criado. Vemos que Diodoro sitúa Nisa en diferentes puntos de la tierra según sea la fuente que sigue: ya sea en Arabia o entre Fenicia o el Nilo. Sobre la problemática de las diferentes localizaciones de Nisa ya hablamos en otro capítulo¹⁸².

¹⁸² Cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

Allí mismo llegamos a la conclusión de que Nisa era probablemente un lugar mítico, sin una localización real. Respecto a la relación entre Nisa y el nombre de Dioniso, hay quienes afirman que Nisa no sólo no existió sino que fue inventado a propósito para explicar la segunda parte del nombre de Dioniso. Si esto es así, entonces se supone que ya los griegos desde muy antiguo habrían ideado esta explicación del nombre del dios, pues el nombre de Nisa ya aparece en los *Himnos homéricos*¹⁸³. De hecho, en el tercero de los textos, Diodoro justifica su explicación del nombre de Dioniso recurriendo a *Himno Homérico* 1, en el que se cuenta que el dios nació en Nisa.

En vista del éxito de esta explicación en la Antigüedad, no sólo Diodoro sino otros autores recurrieron a ella, con algunas variantes. Así por ejemplo se creó el personaje de el ayo Niso, que también sirvió para explicar el nombre de Dioniso.

Así, por ejemplo, Higino (*Fab.* 167) afirma:

Illa autem instigata petit ab Iove et fulmine est icta; ex cuius utero Liberum exiit et Nyso dedit nutriendum, unde Dionysus est appellatus est bimater est dictus.

“Ella (sc. Sémele), instigada, se lo pide a Júpiter y es herida por el rayo; de su útero sacó (sc. Júpiter) a Líber (=Dioniso) y se lo entregó a Niso para que lo alimentara, de donde fue llamado Dioniso y ‘de dos madres’.”

Aparte de estas explicaciones hubo otras en la antigüedad que seguían relacionando la primera parte del nombre de Dioniso con Zeus, pero la segunda parte ya no estaba vinculada con el lugar mítico de Nisa.

El historiador ateniense Ferecides (*FGrH* 3 F 178) afirma lo siguiente:

κεκλήσθαι Διόνυσον, ὥς ἐκ Διὸς ἐς νύσας ῥέοντα· νύσας γὰρ, φησὶν, ἐκάλουν τὰ δένδρα.

“Fue llamado Dioniso, porque corre desde Zeus hasta las nisas. Pues nisas –dice (sc. Ferecides)- llamaban a los árboles”.

Otro historiador, Estesímbroto de Tasos (*FGrH* 107 F 13), relaciona la segunda parte del nombre de Dioniso con el verbo νύττω “golpear, herir”:

Οἱ μὲν Διόνυξον αὐτὸν ὀνομάζουσιν, ὅτι σὺν κέρασι γεννώμενος ἔνυξε τὸν Διὸς μηρόν, ὥς Στησίμβροτος.

“Otro lo llaman (sc. a Dioniso) Dionixo, porque nacido con cuernos hirió el muslo de Zeus, según Estesímbroto”.

¹⁸³ Concretamente, en *hHom.* 1 (v. 8) y 26 (v. 5).

Juan Lido (*Mens.* 4.51) establece una relación entre -νυσος y νους “mente”:

Διόνυσον δὲ ὥσανει τὸν τοῦ Διὸς νοῦν οἶονει τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν·

“Dioniso, es decir, la mente de Zeus, es decir, el alma del mundo”.

Finalmente, es curiosa la explicación etimológica que da Platón (*Cra.* 406c) del nombre de Dioniso, sin relación alguna con las que acabamos de exponer:

ὁ τε γὰρ Διόνυσος εἴη ἂν ὁ διδοῦς τὸν οἶνον "Διδόινυσος" ἐν παιδιᾷ καλούμενος, οἶνος δ', ὅτι οἷεσθαι νοῦν ἔχειν ποιεῖ τῶν πινόντων τοὺς πολλοὺς οὐκ ἔχοντας, "οἰόνους" δικαιοτάτ' ἂν καλούμενος.

“Pues Dioniso sería el que da el vino, llamado ‘Didoíniso’ en broma, y vino (οἶνος), porque a muchos bebedores les hace creer que tienen razón, cuando en realidad no la tienen, llamándose muy justamente Oionous (que cree tener razón)”.

3.3. EXPLICACIONES MODERNAS DEL NOMBRE DE DIONISO

En vista de que todas estas explicaciones que hemos examinado del nombre de Dioniso, ya sea relacionándolo con un lugar llamado Nisa, con el ayo Niso o de otro tipo, resultan explicaciones *ad hoc* y un tanto forzadas, en el siglo XX principalmente se han buscado otras etimologías más plausibles. La hipótesis clásica es la de Kretschmer¹⁸⁴, según la cual la segunda parte del nombre de Dioniso (en griego -νυσος) es una palabra de origen tracio que significa “hijo”, por tanto Dioniso quiere decir “hijo de Zeus”¹⁸⁵. Pensaba Kretschmer en un origen tracio de Dioniso y que la madre de éste, Sémele, era el equivalente de Zemelo-, una diosa tracio-frigia de la tierra.

Frisk¹⁸⁶ se limitó a repetir la explicación de Kretschmer y afirmaba que había que partir de una protoforma *Διοσ-νυσος. Frisk reconocía que esta teoría se basaba en razones objetivas, como el monte Nisa o las ninfas Nisas, pero carecía de cualquier apoyo lingüístico directo o indirecto.

Szemerényi¹⁸⁷ estaba convencido, como Kretschmer, de que el nombre de Dioniso significaba “hijo de Zeus”, pero no creía en que el final -νυσος fuera de origen tracio. Para él se trataba de una palabra de origen indoeuropeo *sunus. Por tanto habría que partir de una forma original *ΔιΦοσ-συνυς. La forma histórica se formó por

¹⁸⁴ Kretschmer (1896), p. 241 y ss.

¹⁸⁵ Nilsson (1955), I, p. 567 afirma, casi sesenta años después, que la idea de Kretschmer de que Dioniso significa “hijo de Zeus” está comúnmente aceptada y que no se ha encontrado una propuesta mejor que esa.

¹⁸⁶ Frisk (1960), s.v. *Dionysos*.

¹⁸⁷ Szemerényi (1971), p. 665.

metátesis y dio como resultado *ΔιFov-νυσυς, en la cual la secuencia υ-υ disimiló a υ-ο, como en νυός, que procede del indoeuropeo *snusus “nuera”.

West¹⁸⁸ se encargó de criticar la hipótesis de Szemerényi, porque creía que una metátesis -σσυν- en -ννυσ- era imposible, aparte de que tampoco servía para explicar la doble sigma de la forma lesbia Ζώννυσσος, que implica un grupo previo *ty o *θy. Por eso pensaba que había que recurrir a la montaña Nisa, que ha sido asociada con el dios. Pero esta es una idea casi descartada por los demás investigadores modernos.

En los últimos años se han hecho nuevas contribuciones al estudio del nombre de Dioniso. La más exhaustiva es la de García Ramón¹⁸⁹, quien en la propia introducción a su artículo reconoce los dos principales problemas que se encuentran en el nombre de Dioniso: la diversidad de variantes, que no permiten reducirla a una forma única, y la dificultad de interpretar el final -νυσος que constituye la segunda parte del nombre.

Tras una serie de hipótesis fonéticas en las que no vamos a entrar aquí, García Ramón propone una solución ingeniosa. Hay que partir de una forma *Διο(σ)-νυσος, independientemente de su etimología indoeuropea o no. Dado que Dioniso es sentido muchas veces en la literatura como “hijo de Zeus”¹⁹⁰, es normal que, por etimología popular, la segunda parte de su nombre, al ser de significado desconocido por los griegos, pudo ser pronto identificada como “hijo”. Después se produjo la transformación de la forma *Διοσ-νυσος en Δις-νυσος “el hijo dos veces nacido”, que se explica fácilmente por el conocido mito de que Dioniso nació dos veces: la primera vez de Semele y la segunda del muslo de Zeus. Así a partir de la forma Δις-νυσος cree García Ramón poder explicar fonéticamente las diferentes variantes dialectales del nombre.

Finalmente, Palaima¹⁹¹ estudia el nombre de Dioniso principalmente en las tablillas micénicas, en las que encontramos la forma di-wo-nu-so. Ésta demuestra que la primera parte del nombre procede de la raíz *diw- la misma que se halla en el nombre de Zeus (gen. *ΔιFος), explicación que ya había aparecido en los investigadores anteriores. Sobre la segunda parte del nombre –que es la que más dificultad nos causa,

¹⁸⁸ West (1978), p. 373 y ss.

¹⁸⁹ García Ramón (1987), p. 183-200.

¹⁹⁰ Así, por ejemplo, E. *Ba.* 1 y ss: Ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίαν χθόνα Διώνυσος. “Vengo yo, Dioniso, hijo de Zeus, a esta tierra tebana”; *ibid.* 550 y ss: ὦ Διὸς παῖ Διώνυσε. “Oh Dioniso, hijo de Zeus”; Ar. *Ra.* 215 y ss.: ἄμφι Νυσίων Διὸς Διώνυσον. “En honor del niseo Dioniso, hijo de Zeus; A.R. 4.1132: Διὸς Νυσίων υἱά. “El niseo hijo de Zeus”.

¹⁹¹ Palaima (1998), pp. 205-222.

ya que la primera parece evidente- Palaima en primer lugar recoge las teorías de autores anteriores ya citados, como Kretschmer o Szemerényi, y luego afirma que -υῖος es un término prehelénico para “hijo”, por lo tanto Dioniso es un compuesto híbrido que significa “hijo de Zeus”.

Como se ve, la cuestión del nombre de Dioniso está lejos de ser resuelta. Parece evidente y comúnmente admitido que la primera parte del nombre del dios está relacionado con el de su padre Zeus. El problema persiste a la hora de interpretar el final -υῖος. Puede que tenga razón García Ramón al pensar que sea una raíz cuyo significado se volvió oscuro pronto para los griegos y éstos se vieran en la necesidad de darle un significado comprensible para ellos. Nada más se puede aventurar por ahora y sólo podemos hacer conjeturas más o menos verosímiles, pero no conseguir resultados definitivos.

3.4. CONCLUSIONES

En las páginas que preceden hemos expuesto tres textos de Diodoro en los que intenta explicar el nombre del dios Dioniso. Para el historiador, el nombre del dios se divide en dos partes, la primera relacionada con Zeus (gen. Διός), el padre de Dioniso, y la segunda con Nisa, el lugar en el que nació Dioniso o en el que fue criado. Como parece que Nisa es un lugar mítico y, según algunos, inventado para explicar la segunda parte del nombre de Dioniso, (pues ya desde el principio el final -υῖος debía de resultar extraño a los griegos), se ha intentado modernamente dar otra solución más satisfactoria al asunto. Hemos hecho un recorrido desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. En 1896 aparece la teoría de Kretschmer, que suponía que -υῖος era una palabra de origen tracio y significaba “hijo”, por tanto Dioniso es “hijo de Zeus”. Metidos en pleno siglo XX hemos recordado también la teoría de Szemerényi, que pensaba que había que partir de una forma indoeuropea *sunus “hijo”, que por metátesis y disimilación habría dado -υῖος. Finalmente hemos hecho mención de la hipótesis de García Ramón, según la cual, la forma -υῖος de origen desconocido fue interpretada por los griegos, por etimología popular, como “hijo”. Parte entonces de una forma *Διοσ-υῖος, que se habría transformado en Δις-υῖος “dos veces hijo” por influencia del mito del doble nacimiento de Dioniso, de su madre Semele y del muslo de Zeus. Pero hasta ahora no hay ninguna hipótesis que dé entera respuesta al significado de la segunda parte del nombre de Dioniso.

4. LOS DIVERSOS DIONISOS

4.1. INTRODUCCIÓN

En la obra de Diodoro existen varios pasajes en los que hace referencia a la existencia de dos e incluso tres Dionisos distintos. A la hora de tratar esta cuestión hay que tener en cuenta tres aspectos fundamentales:

- a) La influencia de los textos órficos sobre Diodoro: en efecto, la teología órfica habla de varias muertes y nacimientos de Dioniso y esto debe influir decisivamente sobre Diodoro cuando afronta este tema.
- b) Las diversas tradiciones locales: en época de Diodoro las noticias sobre Dioniso habían llegado hasta Egipto, Libia y la India y no es de extrañar que en estos países se adaptara a Dioniso y se le asimilase a los cultos locales, introduciendo en su mito variantes autóctonas que no existían en el mito originario griego.
- c) Los escritores griegos previos anteriores a él que hablaron sobre varios Dionisos, pero no coincidían en el número de éstos, pues algunos hablaban de la existencia de un solo Dioniso y otros afirmaban que había tres.

A pesar de estas decisivas influencias, que, por otra parte, son innegables, no debemos considerar a Diodoro ni mucho menos como un receptor pasivo de estas corrientes, sino que en su labor de recoger las noticias sobre distintos Dionisos tendría que desechar muchas por considerarlas falsas y otras tendría que rehacerlas para que se ajustaran a lo que Diodoro creía verdad sobre Dioniso, pues no hay duda de que el siciliano dispondría de textos que contarían historias increíbles y disparatadas sobre el dios, como él mismo reconoce (3.62.1). Tras estas consideraciones previas, analizaremos los textos correspondientes de Diodoro.

4.2. TEXTOS DE DIODORO SOBRE LOS DIFERENTES DIONISOS

4.2.1. DIODORO SÍCULO 3.62.1 Y SS.

Nuestro autor comienza este primer pasaje diciendo que los autores han escrito cosas opuestas sobre Dioniso e incluso no se ponen de acuerdo en si hubo uno o varios dioses con este nombre. Esperaríamos, como dice Bernabé¹⁹², que Diodoro explicara quiénes son esos escritores que dicen que hubo uno solo y quiénes dicen que hubo varios. En vez de eso, establece una nueva clasificación de los autores¹⁹³, que viene a superponerse a la anterior produciendo una enorme confusión:

- a) “Los que explican a este dios (sc. Dioniso) por causas naturales y llaman a Dioniso el dios del vino”. (3.62.3)
- b) “Los mitógrafos que presentan al dios con forma humana” (3.63.1).
- c) “Los mitógrafos”, objeto a su vez de estudio por parte de los “fisiólogos” o “escritores naturalísticos”. (3.62.6)

Según Diodoro, los primeros defienden que Dioniso simboliza la vid y se le llama Diméter “nacido dos veces”, porque la vid crece una vez desde la tierra y una segunda vez cuando los racimos maduran. Estos dos nacimientos simbolizan los de Dioniso. Los últimos añaden a estos dos un tercer nacimiento de Dioniso, hijo de Deméter y Zeus, el cual fue despedazado por los Titanes y posteriormente cocido por ellos. Como decimos, estos mitógrafos son objeto de estudio de los fisiólogos, los cuales explican este tercer nacimiento afirmando que Deméter es la tierra y Zeus es la lluvia y que de ellos nace Dioniso, que es la vid. El despedazamiento por los Titanes simboliza la recolección de la uva por parte de los agricultores; y la cocción de Dioniso simboliza que los hombres “cuecen” (es decir, fermentan) el vino. De repente, Diodoro introduce el nacimiento de Dioniso de su madre Sémele, al que no había hecho referencia hasta entonces y que es difícil –por no decir imposible- encajar entre los nacimientos que postulan los fisiólogos. Estos explican este nacimiento de forma “etimológica” diciendo que Sémele es la tierra y que se llamó así porque su culto es venerable (σεμνή). Igualmente se la llamó Tione (Θυώνη) porque los sacrificios (θυσιά) y víctimas (θυηλαί) están consagrados (θυόμενα) a ella

Por último, “los mitógrafos que presentan al dios con forma humana” dicen que Dioniso descubrió la vid y la elaboración del vino. Es aquí cuando Diodoro vuelve a

¹⁹² Bernabé (2002a), p. 77.

¹⁹³ Sobre esta clasificación, cf. Bernabé (2002a), p. 77.

reiterar que hubo varios Dionisos, pero, para complicar el asunto, no son los mismos a los que se referían los “fisiólogos”, sino otros diferentes que postulan los mitógrafos.

A partir de aquí empieza el relato de los distintos Dionisos, que son tres, según los mitógrafos. El primero fue indio y como en su país crecían las vides espontáneamente, estrujó los racimos y descubrió el vino, así como el modo de recolectar y almacenar otros frutos. Era de barba larga, porque era costumbre entre los indios dejarse crecer la barba hasta la muerte¹⁹⁴. Este Dioniso enseñó el cultivo de la vid a todo el mundo y a pisarla en lagares, por lo que se le llamó Leneo¹⁹⁵. Por los beneficios a los hombres éstos le tributaron un honor inmortal. Finalmente los indios muestran el lugar del nacimiento del dios y el nombre de varias ciudades que se llevan su nombre. Este Dioniso indio es el mismo de la tradición griega, pues las características que le atribuye Diodoro –que descubrió el vino, que enseñó el cultivo de la vid a los hombres, que recorrió el mundo con un ejército y que por sus beneficios a los hombres fue honrado por éstos- las aplica exactamente igual en otro pasaje (4.2.5 y ss.) al Dioniso griego. Esta historia del Dioniso indio parece incluida aquí por Diodoro únicamente con el pretexto de justificar que hay una tradición muy importante en la India sobre el dios¹⁹⁶. Pero los rasgos que le atribuye –insistimos– no son distintivos de un Dioniso exclusivamente indio y las pruebas que aduce para defenderlas –que los indios muestran el lugar de nacimiento del dios y que hay ciudades en la India con el nombre del dios según el dialecto local- no son demasiado convincentes, porque otras muchas regiones señalan dentro de su territorio el lugar de nacimiento del dios y porque no creemos que Diodoro tuviera conocimiento del dialecto local de la India como para dar crédito a esta noticia.

El segundo Dioniso es hijo de Zeus y de Perséfone, o de Deméter, según otros. De éste sólo se dice que unció los bueyes bajo el yugo y descubrió otros inventos útiles

¹⁹⁴ Parece una explicación racionalista de por qué se representa a Dioniso con barba larga. Lane (1981), p. 22, por su parte, cree que Diodoro aquí está pensando realmente en Sabazio, al que se representa barbado. Como bien señala Thraemer (1884-1886), coll. 1119, también el Dioniso hijo de Zeus y Perséfone llevaba barba, según Diodoro (4.5.2), así que el siciliano debía de estar pensando en éste cuando describe al Dioniso indio. Para Thraemer, pues, este Dioniso indio es un producto de la imaginación alejandrina y, como tal, nunca fue representado en la estatuaría griega.

¹⁹⁵ Sobre este epíteto y la interpretación de Diodoro, cf. cap. *Epítetos de Dioniso*.

¹⁹⁶ Dyer (1891), p. 79 por su parte, cree que este Dioniso indio es una deificación de Alejandro Magno en sus expediciones orientales.

para la agricultura, por lo que los hombres le concedieron la inmortalidad¹⁹⁷. La prueba de sus descubrimientos es que a Dioniso se le representa con cuernos¹⁹⁸.

Nada más dice Diodoro sobre este Dioniso. Es curioso que, siendo este Dioniso, hijo de Zeus y Perséfone, el de los órficos, el que fue despedazado por los Titanes, omite Diodoro ahora esta información y no por desconocimiento, pues ya hemos visto anteriormente (3.62.6) que conocía este mito de los Titanes. Este Dioniso, apenas pergeñado por Diodoro, es el que habitualmente se identifica con Zagreo, como veremos a continuación, y en el que nos detendremos para hablar de él un poco más ampliamente. Aunque, como vemos en el texto, Diodoro no lo llama Zagreo, sino simplemente Dioniso. Antes de Diodoro, el nombre de Zagreo identificado con Dioniso ha aparecido escasamente en la literatura griega. La primera mención a Zagreo es en la *Alcmeónida*, una obra del siglo VI a.C., de la que se conservan sólo fragmentos. El que cita a Zagreo (fr. 2.3) dice así:

πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων

“Soberana Tierra y Zagreo, el más alto de todos los dioses”

Como bien dice García Gasco¹⁹⁹, esta pequeña mención relaciona a Zagreo, sean cuales sean las características de este dios en la *Alcmeónida*, con la Tierra, lo cual está en consonancia con su carácter “ctónico” que más tarde le atribuirá a Zagreo la teología órfica.

La siguiente mención de Zagreo aparece en Esquilo, en su obra perdida *Sísifo* (fr. 228):

Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένωι <πατρί> χαίρειν

“Ahora saludaré a Zagreo y a <su padre> el que acoge a muchos”.

Aquí ya se relaciona a Zagreo con el mundo subterráneo, pues se le hace hijo de Hades, llamado aquí “el que acoge a muchos”.

¹⁹⁷ Explicación evemerística.

¹⁹⁸ Se trata, como en la nota anterior, de una explicación evemerística, que explica que Dioniso tiene cuernos porque hizo inventos para la agricultura. La primera mención a la representación de Dioniso con cuernos aparece ya en las *Bacantes* de Eurípides, v. 100: ἔτεκεν δ', ἀνίκα Μοῖραι τέλεσαν, ταυρόκερων θεὸν στεφάνωσέν τε δρακόντων στεφάνοις. “Y engendró (sc. Zeus), mientras el destino se cumplía, a un dios con cuernos de toro y lo coronó con coronas de serpientes”. También menciona este hecho Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.16.3): Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον. “Y Perséfone dio a luz a un hijo con forma de toro”. Y Nono (*D.* 6.163) también habla de este Dioniso con cuernos: Περσεφόνης γονόεντι τόκῳ κυμαίνεται γαστήρ, Ζαγρέα γειναμένη, κερδὲν βρέφος. “El vientre de Perséfone se hinchó con un parto fecundo, pues engendró a Zagreo, hijo cornudo”. Además puede hacer referencia a Dioniso cornudo el epíteto tan frecuentemente aplicado a él Irafiota, habitualmente traducido por “taurino”, aunque el sentido de este adjetivo no está clarificado del todo. Sobre Irafiota, cf. cap. *Epítetos de Dioniso*.

¹⁹⁹ García Gasco (2007), p. 196.

A continuación mencionamos un texto de los *Cretenses* de Eurípides (fr. 472, lin. 9 y ss.)

Φοινικογενοῦς παῖ τῆς Τυρίας τέκνον Εὐρώπης
καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός, ἀνάσσω
Κρήτης ἑκατομπολιέθρου·
ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,
οὓς αὐθιγενὴς τμηθεῖσα δοκὸς
στεγανοὺς παρέχει Χαλύβω πελέκει
καὶ ταυροδέτῳ κόλλῃ κραθεῖσ'
ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπαρίσσου.
ἀγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὔ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
μητρὶ τ' ὀρεῖῳ δᾶδας ἀνασχών
καὶ κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης
οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

“Hijo de la tiria Europa, nacida en Fenicia
y del gran Zeus, soberano
de Creta de cien ciudades,
vengo tras dejar los templos divinos
a los que un madero de ciprés del país,
cortado con el hacha cálabe y unido
con cola de toro, ofrece
resguardo y ensamblajes firmes.
Mantengo una vida sagrada desde que
me hice iniciado de Zeus Ideo,
y tras celebrar los truenos de Zagreo noctívago
y los banquetes en que se come carne cruda,
y tras ofrecer antorchas a la madre montañesa

fui purificado con los curetes
y llamado Baco.
Llevo vestidos completamente blancos, huyo
de los nacimientos de hombres y de sus tumbas,
me abstengo de relaciones sexuales y evito
tomar alimentos con alma”.

Este texto ha sido comentado por Bernabé²⁰⁰ y es su explicación a la que nos ceñiremos aquí, aunque tendremos en cuenta las observaciones de otros estudiosos²⁰¹. La tragedia de los *Cretenses*, representada hacia el 438 a.C. tenía lugar en el palacio de Minos en Creta, cuando Pasífae había dado a luz al Minotauro. Probablemente la obra desarrollaría el conflicto entre Minos y Pasífae, que se acusaban mutuamente por el nacimiento del Minotauro. Pasífae culpaba a su marido de no haber celebrado un sacrificio a Posidón, por lo que había sido castigado con el nacimiento del Minotauro. Pero parece que Minos no se deja convencer y mata a la reina.

El pasaje que nos ocupa parece la entrada del coro de iniciados en los misterios de Zeus del Ida. El texto se divide en tres partes. En la primera (vv. 1-3) el coro dirige la palabra a Minos. En la segunda (vv. 4-8) enuncia su lugar de proveniencia. Y en el tercero (vv. 9-19) explica su forma de vida y que se ha iniciado en los ritos de Zeus Ideo. Esta última parte, que es la más importante para nuestros propósitos, pues en ella aparece la palabra Zagreo, empieza con una declaración de que el coro está siguiendo una vida pura, que viene a ser sinónimo de vida ascética, que se produce, como dice el texto, a partir de que se convierte en iniciado de los cultos de Zeus Ideo. Este culto consiste en una iniciación, una relación íntima con el dios y una posible salvación del fiel tras la muerte. Después hay más menciones a lo que consiste el culto, en celebrar los truenos²⁰² de Zagreo, en comer carne cruda (omofagia) y en entregar unas antorchas a la madre montañesa²⁰³. Se habla aquí, pues, de un culto cretense, formado por la tríada divina de Zeus Ideo, Rea-Cibeles y Dioniso-Zagreo. Aunque aquí parece que Zagreo en este texto no es más que un nombre de Dioniso. Por último, se explican los rasgos que caracterizan la vida pura que lleva el coro, y consisten en la vestimenta blanca, el

²⁰⁰ Bernabé (2004), pp. 257-286.

²⁰¹ Casadio (1990), pp. 278-310.

²⁰² Bernabé (2004), p. 277, siguiendo a Casadio (1990), pp. 278-310, para explicar en qué consiste esta ceremonia, recurre a un texto de los *Edones* de Esquilo (fr. 57 Radt) en el que los participantes en el culto de Cotito oyen el eco del timbal que es como un trueno subterráneo.

²⁰³ La Madre montañesa es Rea-Cibeles, que en los cultos órficos es la madre y esposa de Zeus y en cuyo cortejo aparecen los curetes, según Bernabé (2004), p. 280.

apartamiento de los nacimientos y las muertes, y la prohibición de comer carne. Estos tres elementos se encuentran en diversos cultos griegos, pero sólo se dan a la vez en el orfismo.

A modo de conclusión, termina Bernabé diciendo que lo que aquí nos ofrece Eurípides es un testimonio claro para seguir el rastro de la presencia del orfismo en Atenas y para conocer el modo de vida de sus seguidores.

La primera identificación explícita de Dioniso con Zagreo, no obstante, aparece en un fragmento de los *Aitia* de Calímaco (fr. 43.117):

ὔϊα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη

“Engendrando a su hijo Dioniso Zagreo”

En las notas a este verso, Pfeiffer²⁰⁴ remite al *Etymologicum Magnum*, que s. v. Ζαγρεύς dice así:

Ὁ Διώνυσος, παρὰ τοῖς ποιηταῖς. Δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διώνυσος. Καλλίμαχος, Ὑῖα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη.

“Dioniso, entre los poetas. Pues parece que Zeus se tuvo relaciones sexuales con Perséfone, de la cual <nació> Dioniso Ctonio. Calímaco <dice>: engendrando a su hijo Dioniso Zagreo”.

Este testimonio lexicográfico no nos aclara nada de dónde obtuvo este nombre Calímaco ni por qué lo usó en ese contexto, pero por los menos nos aporta la valiosa información de que Zagreo es el mismo que Dioniso ctónico.

Como acabamos de ver, las menciones a Zagreo antes de Diodoro son muy dispersas y responden a distintas tradiciones, por lo que es dudoso que Diodoro pudiera conocerlas todas. Esto, sin embargo, no invalida totalmente la posibilidad de que Diodoro supiera que Dioniso era identificado con Zagreo, aunque este último nombre no aparezca en el autor siciliano²⁰⁵.

²⁰⁴ Pfeiffer (1949), p. 54.

²⁰⁵ Al que llama Sabazio en 4.1.6., como veremos después. Otros autores que, como Diodoro, no utilizan el nombre de Zagreo para el Dioniso órfico, por desconocimiento de este nombre o por otro motivo, tienen que recurrir a otras denominaciones, ya sea simplemente Dioniso u otro apelativo. Por ejemplo, Luciano (*Salt.* 39.6) lo llama Yaco: εἶτα Ἰάκχου παραγμὸν καὶ Ἥρας δόλον καὶ Σεμέλης κατάφλεξιν καὶ Διονύσου ἀμφοτέρως τὰς γονάς. “Luego el desmembramiento de Yaco (=Zagreo), el engaño de Hera, la fulminación de Sémele y los dos nacimientos de Dioniso [refiriéndose al nacimiento del vientre de Sémele y al del muslo de Zeus]”. Y los escolios a Eurípides (*Tr.* 1230) igualmente lo llaman Yaco: ἐγὼ στενάζω τὸν νεκρὸν Ἰακχον, τὸν θρῆνον τὸν εἰς τὸν Ἰακχον, ὃν φασι Περσεφόνης εἶναι υἱόν. “Yo lloro por Yaco muerto (=Zagreo), el lamento por Yaco, que dicen que es hijo de Perséfone”. Sobre los nombres aplicados a Zagreo en los himnos órficos, vid. *infra*, p. 9.

Después de Diodoro, sin embargo, las menciones a Zagreo abundan algo más. Plutarco (*De E apud Delphos* 389a) afirma:

Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι.

“Llaman a Dioniso Zagreo, Nictelio e Isodaites”

Es casi seguro que en este pasaje, Plutarco se refiere al Dioniso de los órficos²⁰⁶. Los dos epítetos que le acompañan, Nictelio (“Nocturno”) e Isodaites (más o menos “el que distribuye partes iguales”²⁰⁷) hacen referencia probable al culto del Dioniso órfico²⁰⁸.

También aparece el nombre de Zagreo en los escolios a la *Alejandra* de Licofrón (v. 355):

Διόνυσον γὰρ τὸν καὶ Ζαγρέα καλούμενον υἱὸν Διὸς καὶ Περσεφόνης ὑπάρχοντα μεληδὸν οἱ Τιτᾶνες ἐσπάραξαν οὗ τὴν καρδίαν ἔτι παλλομένην ἀνήνεγκεν.

“Pues los Titanes desgarraron miembro a miembro a Dioniso, el llamado Zagreo, que era hijo de Zeus y Perséfone, cuyo corazón aún palpitante se llevó (sc. Atenea)”.

Testimonios posteriores, que ya identifican inequívocamente a Zagreo con Dioniso ctónico, son los de los lexicógrafos. Hesiquio (s.v. Ζαγρεύς) afirma:

Διόνυσος <παρὰ ποιηταῖς> δοκεῖ γὰρ <ὁ Ζεὺς> μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος Διόνυσος.

“Dioniso <entre los poetas>...Pues parece que <Zeus> tuvo relaciones sexuales con Perséfone, de la que <nació> Dioniso ctónico”.

²⁰⁶ Cf. Chuvín (1992), p. 19.

²⁰⁷ No me convence la traducción que hace C. Moreschini (1997), p.135, nota 92, quien interpreta Isodaites en un sentido pasivo “el que se divide en partes iguales”, y añade que la palabra hace referencia al desmembramiento de Zagreo. Está claro que se refiere a este hecho, pero prefiero mantener el sentido activo, “el que divide partes iguales”, porque se trata de un compuesto que lleva un sufijo de agente en -της. Además, ayuda a esta interpretación el que en Hesiquio (s.v. Ἰσοδαίτης) se aplique este epíteto a Hades, contexto en el cual no admite un sentido pasivo, porque Hades nunca es “el que se divide en partes iguales”, sino el que las reparte equitativamente.

²⁰⁸ De Isodaites, aparte de Plutarco, no hay más testimonios que lo vinculen a los cultos órficos (cf. nota anterior), pero de Nictelio encontramos algunos más. Por ejemplo, los escolios a Sófocles (*Ant.* 1147) afirman: ἐν νυκτὶ γὰρ αἱ Διονυσιακαὶ χορεῖαι γίνονται ὅθεν καὶ νυκτέλιος. “De noche se celebran los bailes dionisiacos, de donde <viene> lo de nocturno”. Nono (*D.* 9.113): καὶ πινυτὴ θεράπεινα φερώνυμα μῦστιδι τέχνη ὄργια νυκτελίου διδασκομένη Διονύσου. “Y la prudente sirvienta que lleva el nombre de Mistic fue instruida en los ritos de Dioniso nocturno”; *EM* (s.v. Νυκτέλιος): Ὁ Διόνυσος, ὃ νύκτωρ τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται. “Dioniso, en cuyo honor se celebran los misterios de noche”. Además el epíteto Nictelio puede ponerse en relación con el adjetivo Noctívago (Νυκτίπορος) que se atribuía al Zagreo de la tragedia de Eurípides los *Cretenses*.

Testimonio muy parecido, por no decir que idéntico, al del *Etymologicum magnum*, pues prácticamente utiliza las mismas expresiones que el pasaje que presentábamos antes.

Y en la Suda (s.v. Ζαγρεύς) tenemos semejante información:

ὁ Διόνυσος παρὰ ποιηταῖς. δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιχθῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος Διόνυσος.

“Dioniso entre los poetas. Pues parece que Zeus tuvo relaciones sexuales con Perséfone, de la que <nació> Dioniso ctónico”.

De esto se deduce que todos los testimonios lexicográficos remiten a una misma fuente desconocida.

Finalmente Zagreo aparece ya frecuentemente en varios pasajes de las *Dionisiacas* de Nono, como el primero de los tres Dionisos²⁰⁹.

De lo que acabamos de ver, parece que la identificación explícita de Zagreo con Dioniso en los textos parece algo habitual en una fecha bastante tardía, a partir de los lexicógrafos y Nono de Panópolis.

El nombre de Zagreo no aparece nunca en los textos ni en los *Himnos órficos*²¹⁰, sino que siempre se le menciona con otros nombres: Dioniso, Eubuleo²¹¹, Baqueo (estos tres en el *Himno órfico* 30) y Yaco²¹² (*Himno* 49).

Según West²¹³, la etimología de Zagreo es la de “dios de las trampas”, relacionado con ζάγρη, un hoyo para cazar animales. Para Wilamowitz²¹⁴ y para Dodds²¹⁵ -aunque éste último con dudas-, es el cazador (“den vollkommenden Jäger”, en palabras de Wilamowitz), así que propone una etimología sobre la base de ἀγρεύς

²⁰⁹ Nono 6.165; 10.294; 24.46; 27.341; 31.35; 31.48 et *passim*.

²¹⁰ En este hecho insisten especialmente Linforth (1973), p. 311; Jeanmaire (1978), p. 408 y West (1983a), p. 153. En una postura muy radical se mantiene Edmonds (1999), p. 37, nota 6, para quien el nombre de Zagreo no sólo no aparece en los textos órficos sino que su identificación con Dioniso se debe de manera artificiosa a Lobeck (1829), pp. 547 y 621. A este escepticismo de Edmonds respondió en un artículo Bernabé (2002b).

²¹¹ Este epíteto, que significa “buen consejero” se ha utilizado también para designar a Zeus y Hades. Hsch., s.v. Εὐβουλεύς dice: ὁ Πλούτων παρὰ [δὲ] τοῖς πολλοῖς, ὁ <δὲ> Ζεὺς ἐν Κυρήνῃ. “Plutón entre la mayoría, pero Zeus en Cirene”. También el propio Diodoro (5.72.3) aplica este epíteto a Zeus: εὐβουλέα δὲ καὶ μητιέτην διὰ τὴν ἐν τῷ βουλευέσθαι καλῶς σύνεσιν. “Lo llaman (sc. a Zeus) buen consejero y prudente por su inteligencia para aconsejar correctamente”.

²¹² La distinción entre Zagreo y Yaco aparece en las *Dionisacas* de Nono.

²¹³ West (1983a), p. 153.

²¹⁴ Wilamowitz (1973), p. 245.

²¹⁵ Dodds (1944), p. 225.

con el prefijo ζα-, que en lesbio es igual a δια-, explicación que ya aparece en el *Etymologicum Gudinum* 227, 37²¹⁶.

Astour²¹⁷ cree que la etimología propuesta por Wilamowitz para Zagreo (ζα- y ἀγρεύς) es plausible, pero existe la dificultad de que el prefijo ζα- suele acompañar a adjetivos y aquí precede a un nombre. Por eso, él propone como etimología el semítico *Šgr*, que significa “el joven” y que es el equivalente ugarítico de Zagreo. Añade que seguramente el nombre de Zagreo no llegaría a Grecia en esta forma *Šgr*, sino en su forma dialectal *Zgr*, observada en hebreo en la forma ze’êr, que significa “un poco”.

Para Guthrie²¹⁸, este nombre es un étnico que deriva del monte Zagros entre Asiria y Media. Era un nombre de origen oriental que llegó a Creta a través de Fenicia y la prueba de esto es que fue un dios cretense antes que uno griego. En Creta fue una divinidad ctónica que se extendió al resto de Grecia²¹⁹.

Jeanmaire²²⁰ a la hora de explicar la etimología de Zagreo, recurre a la teoría de los antiguos griegos, que es la misma que consagró Wilamowitz, como vimos antes. Por tanto Zagreo, formado por ζα- (=διά-) y ἀγρεύς, nombre originado en Creta o en el medio Egeo según Jeanmaire, significaría “gran cazador” y en una época difícil de precisar se habría convertido en uno de los nombres del Dioniso órfico. Se trataría de un cazador nocturno, pues ya hemos visto que el coro de los *Cretenses* lo llama νυκτίπολος, que es uno de los nombres que utiliza Heráclito para designar a sus seguidores²²¹. Para Jeanmaire, además, el nombre de Zagreo se mantendría siempre cerca de este Dioniso arcaico y místico, pues nunca aparece asimilado al hijo de Sémele.

Ya dijimos, como aparece en el testimonio de los lexicógrafos, que se identificó a Zagreo con el Dioniso ctónico. El relato de Zagreo narrado por los órficos, que ya resumimos brevemente en otra parte, es el siguiente: Zeus, en forma de serpiente, seduce a su madre Rea o a su hermana Deméter y da a luz una hija, Perséfone, que tiene

²¹⁶ No ha sido el único intento de establecer una relación entre Zagreo y la palabra cazador (ἀγρεύς) o sus derivados, pues también aparece en un esolio al *Protréptico* de Clemente de Alejandría 13.21, que dice: ἡ Περσεφόνη τὸν Ζαγρέα Διόνυσον ταυρόμορφον εἶπεν διὰ τὸ ἄγαν αὐτοῦ ἀγρευτικόν. “Perséfone dijo que Dioniso Zagreo tenía forma de toro por ser demasiado agreste” Esta interpretación fue desechada por Chuvín (1992), p. 17, nota 4. También Chantraine, s. v. Ζαγρεύς critica la teoría de Wilamowitz considera que esta interpretación de ζα- como διά- es una etimología popular. Igualmente piensa que la relación de Ζαγρεύς con ζάγη que propone West es indemostrable.

²¹⁷ Astour (1967), p. 202 y ss.

²¹⁸ Guthrie (1952), p. 113.

²¹⁹ Debemos conceder cierta verosimilitud a esta teoría de Guthrie, si no en la etimología, que es discutible, sí al menos cuando afirma que debió llegar primero a Creta y luego se extendió al resto de Grecia. Recordemos para ello el pasaje de Eurípides analizado antes, en el que ya se situaba a Zagreo en Creta en tiempos de Minos.

²²⁰ Jeanmaire (1978), p. 272.

²²¹ Heraclit. fr. 14. 2.

dos cabezas, cuatro ojos y cuernos²²². Deméter o Rea pone a su hija bajo la custodia de los curetes en Creta, para preservar su virginidad²²³. Pero Zeus, de nuevo en forma de serpiente, viola a Perséfone y de ella nace Zagreo²²⁴. Zeus entrega a Zagreo a Hipta en el monte Ida, para que lo alimente²²⁵. Zeus establece a Zagreo, aun niño, en el trono y le nombra rey de todos los dioses²²⁶. Los Titanes, a causa de su soberbia (ὕβρις) asesinan a Zagreo²²⁷, según una variante debido a la instigación de Hera²²⁸. Antes de matar a Zagreo los Titanes se habían pintado la cara con yeso²²⁹. A continuación lo despedazan en siete partes, lo cocinan y lo devoran, para dejar intacto sólo su corazón²³⁰. Atenea recoge en una cesta el corazón de Zagreo²³¹ y se lo entrega a Zeus, mientras que Apolo se encarga de reunir los miembros dispersos y de llevarlos al Parnaso²³². Entonces Zeus entrega el corazón de Zagreo a Semele en una bebida. Semele se queda embarazada de Zeus y tiene al Dioniso que todos conocemos principalmente por la tradición mítica²³³. Otra versión distinta a ésta es que los miembros de Dioniso, dispersos por el mundo, son reintegrados a su estado primitivo y de ellos nace Baco²³⁴. Finalmente, los Titanes son castigados por su crimen y Zeus los fulmina con el rayo²³⁵, y de la sangre de los Titanes fulminados nace la raza de los hombres²³⁶.

Nono, que se ocupa largamente del mito de Zagreo, se distancia en su narración sustancialmente de la de los textos órficos. Para conocer esta versión y sus diferencias

²²² OF 88.

²²³ OF 198, 279 y 297.

²²⁴ OF 89.

²²⁵ OF 329.

²²⁶ OF 299 y 300.

²²⁷ OF 301 y 326.

²²⁸ OF 313.

²²⁹ OF 35 = 92 Van Groningen = 29 De Cuenca. Este fragmento órfico recoge un texto de Euforión que dice: Πάντα δέ οἱ νεκυῆδὸν ἐλευκαίνοντο πρόσωπα. “Y ellos blanquearon todos sus rostros al modo de un cadáver”. Este testimonio aparentemente ininteligible de Euforión, pues le falta el contexto, se explicó, entre otros, gracias a un pasaje de Nono (*D.* 6.169) en que dice que los Titanes se presentan ante el niño Zagreo con los rostros untados de yeso. Según García Gual, apud De Cuenca l.c., el acto de blanquearse los rostros formaría parte de un ritual de omofagia. West (1983), p. 154 recoge un testimonio de Harpocración (p. 48.5 Dindorf) que dice que los Titanes se pintaron los rostros para no ser reconocidos, pero el autor inglés cree más bien que este disfraz es un reflejo del ritual, en el que quienes usaban este efecto trataban de convertirse en figuras espectrales de otro mundo. Y añade que los Titanes corresponden a los espíritus ancestrales que toman al iniciado y lo “matan” en el ritual primitivo.

²³⁰ OF 311-314.

²³¹ OF 315 y 327.

²³² OF 322.

²³³ OF 327. Esta narración de la bebida que consume Semele para quedarse embarazada de Dioniso está extraída de la fábula 167 de Higino. Según West (1983a), p. 162, esta versión de Higino no es órfica, sino que con ella se intenta conciliar el mito de que Dioniso era hijo de Perséfone con la historia de que había nacido de Semele.

²³⁴ OF 333

²³⁵ OF 318 y 320.

²³⁶ OF 320.

con la órfica, remitimos al trabajo de García Gasco²³⁷. Sólo diremos aquí que Nono sí utiliza el nombre de Zagreo, como ya hemos indicado, y que lo aplica exclusivamente para el Dioniso del mito órfico, el que es desmembrado por los Titanes²³⁸.

Como resumen de lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que Zagreo era una divinidad de carácter ctónico, de origen egeo o cretense, y que en la misma Creta se identificó con el Dioniso de los órficos al menos desde la segunda mitad del siglo V a.C., a juzgar por el testimonio de Eurípides²³⁹. Después aparecen escasas menciones de él en la literatura, como en los textos de Calímaco y Plutarco que vimos, que lo relacionan con Dioniso, pero no es hasta muchos siglos después cuando aparece explícitamente ligado con este dios, en los testimonios de los lexicógrafos y sobre todo en las *Dionisiacas* de Nono, que lo consagra como el primer avatar de Dioniso.

Volviendo al pasaje de Diodoro, el tercer y último Dioniso, en el que más se detiene el historiador siciliano, es el hijo de Zeus y Sémele, el más conocido por la tradición. Este Dioniso se crió en Nisa y se llamó así por su padre y por esta ciudad, donde pasó el tiempo entre fiestas y celebraciones. Después reunió un ejército de mujeres con el que recorrió el mundo. Enseñó los ritos místicos a los hombres piadosos, estableció concursos musicales y llevó la paz y la concordia a muchas regiones. Pero también castigó a quienes se oponían a él y le despreciaban, como el griego Penteo, el indio Mirrano y el tracio Licurgo. Entonces Diodoro introduce una digresión en la que cuenta la historia de éste último. Finalmente, este Dioniso llegó a la India y al cabo de dos años volvió a Grecia a lomos de un elefante, por lo que los griegos instituyeron en su honor fiestas bienales. Apparentemente, esta es la versión más habitual del mito de Dioniso hijo de Zeus y Sémele, pero como bien señala Bernabé²⁴⁰ Diodoro, al contarnos que el dios trasmite los ritos a los hombres piadosos y castiga a los impíos, nos está difundiendo una visión del Dioniso órfico. Este sincretismo entre el Dioniso hijo de Zeus y Sémele y el órfico es muy habitual en época de Diodoro.

²³⁷ García Gasco (2007), pp. 184 y ss.

²³⁸ Según Jeanmaire (1978), p. 408, la decisión de Nono de convertir a Zagreo en el primer Dioniso procede de la necesidad de armonizar las diversas leyendas sobre Dioniso, porque el panopolitano debía de intuir un sentimiento de incompatibilidad entre la imagen tradicional del hijo de Sémele y el de los órficos.

²³⁹ Festugière (1972), p. 40 piensa que la asimilación entre Dioniso y Zagreo se produjo en el s. III a.C., basándose en el testimonio de Calímaco. Es cierto que éste es el primer texto que los identifica explícitamente, pero es posible que el sincretismo fuera ya anterior. No obstante, la falta de documentos nos exige mantener la prudencia a la hora de establecer una fecha concreta.

²⁴⁰ Bernabé (2002a) p. 79.

Después de la narración sobre este tercer y último Dioniso, Diodoro introduce una discusión sobre el lugar de nacimiento del dios y luego comenta que tiene intención de hablar sobre el Dioniso libio.

En el análisis de este largo y confuso pasaje de Diodoro, en el que entremezcla las explicaciones naturalísticas con la narración de los tres dioses por parte de los mitógrafos, vemos que aparecen diferenciadas las dos versiones que Bernabé²⁴¹ distingue sobre el mito del Dioniso órfico. La “primera versión” es en la que Dioniso nace de Zeus y Perséfone (3.64.1) y la “segunda versión” se caracteriza porque Dioniso nace de Deméter y no de Perséfone (3.62.6). La primera versión, de la que ya hablamos en gran medida al tratar de Zagreo, no vamos a repetirla aquí. La segunda versión se diferencia principalmente, como hemos dicho, en que Deméter es madre de Dioniso. La otra divergencia es que, en lugar de aparecer Atenea, es Deméter o Rea la que recoge los miembros de Dioniso y los reúne de nuevo, según Filodemo (*Pap. Hercul.* 247 III) y Cornuto (*ND.* 30). A esta versión no es referíamos en un capítulo anterior²⁴² como sometida al influjo egipcio, mientras que la primera es la versión de las *Rapsodias*.

4.2.2. DIODORO SÍCULO 3.68.1 Y SS.

Este segundo pasaje sobre los varios Dionisos empieza con una larga narración del Dioniso libio, a la que ya Diodoro se había referido en el pasaje anterior. En este mito, Dioniso es hijo de Amón y Amaltea. Al nacer, su padre lo depositó en la cueva de Nisa para que su madrastra Rea no lo descubriese. Ya de niño, descubrió el vino estrujando las uvas salvajes y el almacenamiento de los frutos, y cómo plantar cada uno. Como su fama se extendió por todo el mundo, Rea se enteró de su existencia y quiso capturarlo, pero al no conseguirlo dejó a su marido Amón y se fue con su hermano Crono, con quien se casó. Rea convenció a Crono para que, en compañía de los Titanes, luchara contra Amón. Crono atacó a Amón y le venció, y Amón huyó a Creta, donde se casó con la hija de uno de los curetes. Dioniso, enterado de la derrota de su padre Amón a manos de Crono y los Titanes, reunió un ejército en Nisa, formado por amigos suyos, además de los libios y las Amazonas; salió al encuentro de Crono y le derrotó. A consecuencia del combate, Crono resultó herido y los Titanes huyeron. Un poco antes de vencer a Crono, Dioniso detuvo junto a una ciudad libia llamada Zabirna, en la que

²⁴¹ Bernabé (1998), p. 30.

²⁴² Cf. cap. *Los padres de Dioniso*.

había un monstruo, el Campe, que había devorado a muchos libios. Al llegar allí, Dioniso lo mató y obtuvo mucho reconocimiento por parte de los naturales del país.

Tras ser derrotado por Dioniso, Crono intentó huir prendiendo fuego a la ciudad de Amón, pero fue descubierto por Dioniso, quien lo capturó como prisionero junto a su mujer Rea. Pero Dioniso los puso en libertad, ya que eran parientes, pero con la condición de que le trataran como a un hijo. Rea le amó maternalmente durante toda su vida, pero Crono le guardó rencor por haberle derrotado.

Antes de la batalla contra Crono, los libios le habían dicho a Dioniso que su padre Amón había vaticinado que su hijo, es decir, el propio Dioniso, recuperaría el trono de su padre y todo el mundo le consideraría un dios. Dioniso, tomándolo por un profeta, fundó un oráculo en honor de su padre y puso a unos hombres para que lo custodiaran. Después de fundar el oráculo, Dioniso fue el primero en consultarlo. El oráculo le respondió que si beneficiaba a los hombres, obtendría la inmortalidad. Por eso, Dioniso enseñó a los egipcios el cultivo de la vid y a almacenar el vino y los otros frutos. Además hizo una expedición militar en la que llegó hasta la India, donde nadie le salió al encuentro como un enemigo, pues le tenían por un benefactor de los hombres. Al regresar de la India, Dioniso se enteró de que los Titanes se habían rehecho y marchaban a Creta a luchar contra Amón. Dioniso acudió en ayuda de su padre y venció a los Titanes y les dio muerte. Finalmente, Amón y Dioniso fueron convertidos en dioses.

Bommelaer²⁴³ afirma que, en lo esencial, esta historia reproduce el mito del Dioniso griego, entremezclada con tradiciones locales y combinada con un tono racionalista que pretende darle un empaque histórico²⁴⁴. Este sincretismo entre la mitología egipcia y la griega es muy habitual en los alejandrinos. Ya dijimos que posiblemente esta historia del Dioniso libio se originó en Cirene²⁴⁵ y que tenía por objetivo exaltar el oráculo de Amón, a quien Alejandro honraba y de quien se consideraba hijo. Lo que ha llevado a cabo el autor de quien Diodoro toma los datos,

²⁴³ Bommelaer (1989), p. 37.

²⁴⁴ En efecto, vemos que los paralelismos entre el Dioniso libio y el griego son múltiples: en primer lugar ambos nacen de una relación adúltera de Zeus: con Amalteia en el caso del Dioniso libio y con Semele en el mito del Dioniso griego; ambos son escondidos al nacer para escapar a las iras de sus respectivas madrastras, Rea y Hera; los dos son criados en Nisa, situada a orillas del río Tritón en el caso del mito libio y de localización imprecisa en el mito griego; los dos inventaron el vino y la cerveza; ambos comunicaron sus respectivos descubrimientos a los hombres esperando lograr la inmortalidad; los dos llegaron a la India con un ejército, entre cuyo número se contaban las Amazonas. Y la lista de semejanzas puede prolongarse, pero nos parecen suficientes las que hemos enumerado.

²⁴⁵ Cf. cap. *Los padres de Dioniso*; tb. Jeanmaire, p. 368.

Dionisio Escitobraquión, es combinar la historia convencional de Dioniso con la de la rivalidad entre Zeus y los Titanes por conseguir el reino del universo. En esta historia Zeus acaba consiguiendo el poder gracias a Dioniso, que es también protector de su padre Amón, creador de su culto, fundador de su oráculo y a la vez héroe civilizador. Todo un modelo para Alejandro Magno, pues aquí aparece también Dioniso como héroe conquistador que llega hasta la India, como haría también el caudillo macedonio.

A este Dioniso libio del que hemos hablado lo llama Diodoro el primer Dioniso. El segundo es hijo de Ínaco y Zeus, reinó en Egipto y dio a conocer los ritos de iniciación. De estos escasos datos que nos proporciona Diodoro, poco podemos aventurar, aparte de lo que ya dedujimos en un capítulo anterior²⁴⁶.

El tercer Dioniso es el hijo de Zeus y Sêmele. Este combatió por todo el mundo, sembró sus cultivos en muchos países y escogió a muchas mujeres como soldados. Diodoro repite más o menos la misma historia de este Dioniso que contó en 3.62.1 y ss., pero de una manera más resumida. Aquí también se vuelve a advertir el sincretismo con el Dioniso órfico, pues dice Diodoro que este Dioniso creó los ritos orgiásticos y perfeccionó las ceremonias de iniciación.

4.2.3. DIODORO SÍCULO 4.1.6 Y SS.

Este es el tercer pasaje en el que Diodoro introduce un relato sobre varios Dionisos. Y aquí se propone Diodoro contar lo que los griegos dicen sobre este dios, ya que antes ha contado el relato de los bárbaros. Comienza con el relato de Dioniso hijo de Zeus y Sêmele. Este Dioniso, tras ser ciado por las ninfas de Nisa, descubrió el vino y transmitió su cultivo a los hombres. También ideó la fabricación de la cerveza²⁴⁷ y la llevó a aquellas regiones en las que no se podía plantar vides. Hizo campañas militares por todo el mundo y llegó hasta la India, para regresar a Tebas dos años después. Por eso los tebanos, los tracios y los demás griegos celebran en su honor fiestas bienales. Castigó a muchos impíos a lo largo del mundo, entre los cuales están Licurgo y Penteo. Este Dioniso tenía el cuerpo afeminado y delicado y destacaba por su belleza y por su inclinación a los placeres amorosos. Le acompañaba en su ejército una muchedumbre de mujeres armadas con lanzas en forma de tirso. Igualmente le seguían las musas, doncellas educadas de manera ilustre y que con su canto y baile entretenían al dios. Iba

²⁴⁶ Cf. cap. *Los padres de Dioniso*.

²⁴⁷ En 1.20.4, sin embargo, Diodoro convierte a Osiris en el descubridor de la cerveza, con lo que se puede ver en este aspecto un ejemplo del sincretismo entre ambos dioses. Sobre Dioniso y la cerveza, no obstante, cf. cap. *Beneficios de Dioniso a los hombres*.

también a su lado su pedagogo Sileno, que con sus enseñanzas contribuyó a la fama de Dioniso. Por último, los sátiros bailaban y cantaban también para disfrute del dios.

A continuación enumera Diodoro una enumeración de los epítetos del dios, acompañados de su pertinente explicación. A los epítetos de Dioniso dedicaremos un capítulo aparte.

Esta descripción representa bastante fielmente al Dioniso que conocemos por los textos mitográficos y, salvo con algún añadido, es la misma que reproducía Diodoro en 3.62.1.

Tras este relato sobre Dioniso, Diodoro dice que antes que éste hubo otro Dioniso, hijo de Zeus y Perséfone²⁴⁸, también llamado Sabazio. Este Dioniso se llama también (aunque no lo menciona Diodoro) Zagreo. Sobre Zagreo hemos hablado anteriormente. De este Dioniso sólo dice que sus ceremonias se celebran de noche y a escondidas. Además descubrió el arado, con el que realizó la siembra de fruto, por lo cual le representan con cuernos. En estas características coincide con la descripción que hacía del Dioniso hijo de Perséfone y Zeus en 3.62.1.

A Sabazio le dedicaremos una extensa sección en el capítulo que trata sobre el sincretismo de Dioniso con otros dioses. Aquí nos limitaremos a mencionar que esta identificación de Dioniso con Sabazio empieza a producirse en el siglo I a.C. Aparte de Diodoro, otro contemporáneo suyo, Estrabón, refiere esta identidad entre los dioses (10.3.15):

καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστὶ καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον παραδοὺς τὰ τοῦ Διονύσου καὶ αὐτός.

“Sabazio es de los frigios y en cierto modo es el hijo de la Madre, y ha transmitido los ritos de Dioniso”.

La identificación entre Dioniso-Zagreo y Sabazio aparece explicitada también en los escolios al *Protréptico* de Clemente de Alejandría 13.18:

Σαβαζίων τῶν ἐπιτελουμένων Διονύσῳ τῷ γεγονότι ἐκ Διὸς τῇ Περσεφόνῃ, ὃν Σαβάζιον καὶ Ζαγρέα ὠνόμαζον.

“Celebradas las fiestas de Sabazio en honor de Dioniso, el hijo de Zeus y Perséfone, al que llamaron Sabazio y Zagreo”.

²⁴⁸ Aquí Diodoro vuelve a seguir la que hemos venido llamando “primera versión” del mito de Dioniso, al hacer a este dios hijo de Zeus y Perséfone.

Para finalizar, Diodoro expone una explicación racionalista de por qué hay dos Dionisios: pues el hecho de que los que están embriagados pasen por dos estados, uno alegre y otro colérico, es reflejo de que existen dos Dionisios.

4.2.4. DIODORO 5.75.4 Y SS.

Es un pasaje breve –en comparación con los que hemos analizado anteriormente– en el que Diodoro dice que hubo varios Dionisios, sobre los que habló ya en el momento oportuno. Además dice que uno de ellos era hijo de Zeus y Perséfone y nació en Creta y fue despedazado por los Titanes, como transmite Orfeo. Esta es una nueva alusión a lo que hasta ahora, siguiendo a Bernabé, hemos llamado “primera versión”.

4.3. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS EXAMINADOS

Tras analizar los pasajes de Diodoro obtenemos el siguiente esquema sobre la sucesión de los diversos Dionisios:

1. Diodoro 3.62.1:

- Primer Dioniso (nacido en la India)
- Segundo Dioniso (hijo de Zeus y Perséfone o Deméter)
- Tercer Dioniso (hijo de Zeus y Sémele)

2. Diodoro 3.68.1:

- Primer Dioniso (nacido en Libia, hijo de Amón y Amaltea)
- Segundo Dioniso (hijo de Ío y Zeus)
- Tercer Dioniso (hijo de Zeus y Sémele) = Tercer Dioniso de 3.62.1

3. Diodoro 4.1.6:

- Primer Dioniso, llamado también Sabazio (hijo de Zeus y Perséfone) = Segundo Dioniso de 3.62.1
- Segundo Dioniso (hijo de Zeus y Sémele) = Tercer Dioniso de 3.62.1 y 3.68.1.

4. Diodoro 5.75.4

- Dioniso (nacido en Creta, hijo de Zeus y Perséfone) = Segundo Dioniso de 3.62.1 y Primer Dioniso de 4.1.6.

Es difícil discernir hasta qué punto estas sucesiones de Dionisios que establece Diodoro constituyen un sistema coherente o simplemente son resultado de una acumulación de datos de sus diversas fuentes. Ya hemos visto que estos pasajes resultan especialmente farragosos para su comprensión, pues Diodoro entremezcla no sólo

diversas tradiciones locales distintas a la griega, como la libia o la india –que intenta conciliar con la primera a toda costa-, sino que incluso dentro de la misma tradición griega aporta explicaciones diversas e incluso contradictorias para un mismo hecho. Por ejemplo, en 3.62.5 interpreta el epíteto Dimétor como “nacido dos veces”, haciéndose eco de una explicación racionalista, según la cual hay primer nacimiento de Dioniso que simboliza el nacimiento de la vid y un segundo nacimiento que es el mismo que el de los racimos; en 4.4.5, sin embargo, Dimétor significa “nacido de dos madres”, porque Dioniso nació del mismo padre, Zeus, pero de dos madres distintas, Sémele y Perséfone.

En cualquier caso no hay que rechazar de pleno el valor de los textos de Diodoro, porque es un testimonio fidedigno de que los griegos de su época, dada la extensión que había alcanzado el culto de Dioniso en el mundo conocido, creían en la existencia de varios dioses llamados así, cada uno con su propio mito y sus propias características, y que no los consideraban como simples variantes de una misma y única divinidad. Diodoro, de hecho, parece plenamente convencido de la existencia de varios Dionisos, pues afirma que los hombres posteriores atribuyen, por desconocimiento, a un solo Dioniso lo que en realidad corresponde a varios distintos²⁴⁹. Esta aseveración la repite en dos de los tres pasajes extensos que hemos analizado: en (3.74.3) afirma que como el último Dioniso imitó las acciones de los dos primeros y como éstos eran muy antiguos y los hombres ya no se acuerdan de ellos, el último Dioniso ha heredado los hechos de sus antecesores, provocando la confusión de los hombres acerca de cuántos Dionisos había. Y para reafirmar esta tesis, establece el paralelismo con Heracles: pues no había un personaje llamado así, sino dos, pero como el último imitó al primero, la gente los ha confundido y los ha fusionado en una sola persona.

En el otro pasaje (4.4.5) insiste en la misma argumentación: hubo dos Dionisos, pero como el último heredó las acciones del primero, los hombres de épocas posteriores los han confundido y han creído que había un solo Dioniso.

²⁴⁹ Incluso para demostrar su aseveración de que hay varios Dionisos recurre a una formulación cronológica (3.74.6). Según Diodoro, es indiscutible que Dioniso participó en la Titanomaquia y si sólo hubiera existido un solo Dioniso, el Dioniso hijo de Zeus y Sémele, habría que suponer que el padre de ésta, Cadmo, y su abuelo, Agénor, eran anteriores a los dioses olímpicos, lo cual es inaceptable. Así que este Dioniso que luchó en la Titanomaquia era distinto del hijo de Zeus y Sémele, lo cual demuestra que no hubo un solo Dioniso, sino, como mínimo, dos. Esta argumentación de Diodoro tomando como base la Titanomaquia es evidentemente una adaptación de ésta a su conveniencia, para sostener su teoría de que existieron varios Dionisos. En la narración de la Titanomaquia en la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 617-728) no se dice en ningún momento que Dioniso tomara parte. Es más, según Hesíodo (*Th.* 940-942) Dioniso nació una generación después de la Titanomaquia, cuando Zeus ya se había establecido como rey de los dioses y ya se había deshecho de los Titanes.

De las tres sucesiones de Dionisos que establece Diodoro, sólo la última coincide parcialmente con la teogonía que unos siglos después establecerá en su obra Nono, para quien hay un primer Dioniso, llamado Zagreo (hijo de Zeus y Perséfone); un segundo denominado simplemente Dioniso o Baco (hijo de Zeus y Sémele) y un último cuyo nombre es Yaco (hijo de Zeus y Deméter). Esta divergencia se debe, insistimos, a que Diodoro intenta conciliar con la tradición griega otras tradiciones externas, lo que le lleva a mezclar indiscriminadamente el relato de estas regiones extranjeras con el de los griegos. Esta distinción entre tres Dionisos, que tan evidente parece para Diodoro y Nono, sin embargo, como dice Chuvín²⁵⁰, no se aprecia en los demás autores. Euforión, en un fragmento recogido por Filodemo²⁵¹, por ejemplo, habla de un solo Dioniso que tuvo un triple nacimiento: el primero de su madre (no menciona el nombre), el segundo del muslo de Zeus y el tercero cuando Rea reúne sus miembros de nuevo tras haber sido despedazado por los Titanes. El *Himno órfico* 30, en medio de una serie de epítetos dedicados a Dioniso, lo califica de “nacido tres veces” (τρίγονον, v. 2), pero ignoramos si se refiere a tres dioses distintos o a un triple nacimiento como el que menciona Euforión, aunque lo más probable es que se refiera a esto último, pues parece que los órficos no incidían en un número de Dionisos existentes, sino más bien en el número de veces que el dios había nacido: la primera vez nació de Perséfone, la segunda de Sémele y la tercera vez del muslo de Zeus.

Un caso excepcional es el de Cicerón (*ND* 3.58), quien, por su parte, no habla de tres, sino de hasta cinco personajes que se llaman Dioniso:

Dionysos multos habemus, primum Iove et Proserpina natum, secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse, tertium Cabiropatre, eumque regem Asiae praeuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta, quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici, quintum Nyso natum et Thyone, a quo trieterides constitutae putantur.

“Tenemos muchos Dionisos: el primero nacido de Júpiter y Proserpina; el segundo nacido de Nilo, el cual se dice que destruyó Nisa; el tercero nacido de su padre Cabiropadre y que dicen que fue rey de Asia, en honor del cual se instituyeron las fiestas de Sabazio; el cuarto nacido de Júpiter y la Luna, en cuyo honor se cree que se celebran los misterios órficos; el quinto nacido de Niso y Tione, en cuyo honor se cree que se instituyeron las fiestas bienales”.

²⁵⁰ Chuvín (1992), p. 17.

²⁵¹ Euforion fr. 36 Powell = *OF* 59.

Parece que Cicerón, como le ocurre a Diodoro, mezcla tradiciones de distintos lugares y además atribuye a distintos Dionisos lo que la tradición suele atribuir a uno solo, así que su lista de cinco se debe quedar reducida a menos. Esta claro que el primer Dioniso es el que hemos venido llamando Zagreo, hijo de Zeus y Perséfone (llamados aquí en su versión romana, Júpiter y Proserpina). El segundo Dioniso parece que tiene origen egipcio, pues se le hace hijo de Nilo²⁵², y se trata seguramente del que se identifica con Osiris y que la tradición griega hace hijo de Zeus y Sémele. El tercer Dioniso, de origen asiático, hijo de Cabiro²⁵³, es Sabazio, que ya hemos visto que Diodoro identifica con el Dioniso hijo de Zeus y Perséfone. El cuarto Dioniso es también el hijo de Zeus y Perséfone, si, como ocurre en algunas fuentes, se identifica a Proserpina (Perséfone) con la luna²⁵⁴. Y el quinto y último es hijo de Tione (habitualmente identificada con Sémele) y Niso²⁵⁵ y se celebran en su honor fiestas bienales. Este es el Dioniso hijo de Zeus y Sémele, en cuyo honor, al volver de la India al cabo de dos años, los griegos instituyeron las fiestas bienales²⁵⁶. En resumen, descubrimos, pues, que los cinco Dionisos de Cicerón quedan reducidos a dos: el primero, tercero y el cuarto son asimilables al Dioniso órfico, hijo de Zeus y Perséfone; y el segundo y el quinto se identifican con el Dioniso hijo de Zeus y Sémele.

²⁵² Seguramente una personificación del río del mismo nombre.

²⁵³ Los Cabiros, aquí singularizado como si fuera una sola persona -el padre de Dioniso- eran espíritus (δαίμονες) que presidían las danzas orgiásticas de los misterios de Samotracia celebrados en honor de Perséfone, Deméter y Hécate. De acuerdo con Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.19.1), que los identifica con los coribantes, eran tres gemelos, dos de los cuales mataron al tercero tapándole la cabeza con una tela de color púrpura. Los dos que quedaban cogieron la cesta en la que estaban los órganos genitales de Dioniso (sc. Zagreo) y los llevaron a Tirrenia (sc. Lesbos) donde mostraron a los tirrenos la cesta con los genitales para que los honraran. Por eso a Dioniso se le llama también Atis, porque está castrado (Clem. Al. *Prot.* 2.19.4). También fueron identificados con los curetes cretenses. Strab. 10.3.7: τοσαύτη δ' ἐστὶν ἐν τοῖς λόγοις τούτοις ποικιλία, τῶν μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κουρήσι τοὺς Κορύβαντας καὶ Καβείρους καὶ Ἰδαίους δακτύλους καὶ Τελχίνας ἀποφαινόντων. “Esta variedad hay en estos relatos, pues afirman que los coribantes, los cabiros, los ideos dáctilos y los telquines son los mismos que los curetes”.

²⁵⁴ La identificación de Proserpina con la Luna aparece, por ejemplo, en Servio (in Verg. *Aen.* 4.511): *tria virginis ora Dianae iteratio est: Lunae, Dianae, Proserpinae. et cum super terras est, creditur esse Luna; cum in terris, Diana; cum sub terris, Proserpina*. “Los tres rostros de la virgen Diana es una repetición: de la Luna, de Diana y de Proserpina. Cuando está por encima de la tierra, se cree que es la Luna; cuando está en la tierra es Diana; y cuando está debajo de la tierra, es Proserpina”; también en Pomponio Porfirión (in Hor. *Carm.* 3.22.4): *Diva triformis cur dicatur, notum est, quia scilicet eadem existimetur Luna, Diana, Proserpina*. “Es sabido por qué a la diosa se la llama triforme, porque se considera la misma a la Luna, a Diana y a Proserpina”; y en la obra de Isidoro de Sevilla (*Etym* 8.57): *eadem luna, eadem Diana, eadem Proserpina vocatur*. “Se llaman lo mismo la Luna, Diana y Proserpina.”

²⁵⁵ No sabemos quién es este Niso. En Higino (*Fab.* 131, 167) aparece un Niso como ayo de Dioniso y que a la vez le da el nombre. Posiblemente sea una confusión de Cicerón que lo toma por padre de Dioniso, pero en cualquier caso no es relevante para la identificación que hemos hecho de éste como hijo de Sémele.

²⁵⁶ Cf. D.S. 3.65.8; 4.3.2

También Juan Lido (*Mens.* 4.51) habla en un pasaje, que presenta muchas semejanzas con el de Cicerón, de cinco Dionisos:

κατὰ δὲ τοὺς ποιητὰς Διόνυσοι πέντε· πρῶτος Διὸς καὶ Λυσιθέας, δεύτερος ὁ Νεῖλου, ὁ καὶ βασιλεύσας Λιβύης καὶ Αἰθιοπίας καὶ Ἀραβίας· τρίτος Καβεῖρου παῖς, ὅστις τῆς <Ἀσίας> ἐβασίλευσε, ἀφ' οὗ ἡ Καβειρική τελετή· τέταρτος ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης, ὃ τὰ Ὀρφέως μυστήρια ἐτελεῖτο, καὶ ὅφ' οὗ οἶνος ἐκεράσθη· πέμπτος ὁ Νίσου καὶ Θυώνης, ὃς κατέδειξε τριετηρίδα.

“Según los poetas, hubo cinco Dionisos: el primero era hijo de Zeus y Lisitea; el segundo, hijo de Nilo, y reinó sobre Libia, Etiopía y Arabia; el tercero, hijo de Cabiro, que reinó en Asia, en cuyo honor se celebran las ceremonias cabirias; el cuarto el hijo de Zeus y Sémele, en cuyo honor se celebran los misterios de Orfeo y que mezcló el vino; el quinto el hijo de Niso y Tione que enseñó las fiestas bienales”.

Este texto remite, sin duda, a la misma tradición que el anterior, por lo que, lo que dijimos para el pasaje de Cicerón se puede aplicar para el de Juan Lido. Le llama la atención a Linforth²⁵⁷ el hecho de que Cicerón haya colocado como madre del cuarto Dioniso a la Luna y Juan Lido a Sémele. Linforth explica esta divergencia argumentando que Cicerón mantuvo el nombre del original griego, mientras que Lido cambió Σελήνη (luna) por Σεμέλη (Sémele), porque supone que éste último no entendería qué relación podría existir entre la Luna y Dioniso. Nos parece ingeniosa esta corrección de Linforth, pero innecesaria, pues ya hemos visto que la presencia de la Luna puede explicarse sin problemas a través de su identificación con Perséfone. Además, el hecho de que ambos textos se parezcan porque son de la misma tradición no significa que Cicerón y Juan Lido leyeran justamente el mismo original, sino que pudieron consultar fuentes distintas, aunque complementarias.

4.4. CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo hemos venido afirmando que Diodoro hablaba de la existencia de, al menos, tres Dionisos distintos, pero ahora debemos considerar que los tres Dionisos del autor siciliano deben reducirse, a efectos prácticos, a dos: el hijo de Zeus y Perséfone –el Zagreo de los misterios órficos- y el hijo de Zeus y Sémele. El Dioniso libio y el indio son, en realidad, adaptaciones de este último, más o menos

²⁵⁷ Linforth (1973), p. 223.

conseguidas, a regiones distintas, en este caso la India y Libia. Hemos visto que estos Dionisos no griegos comparten con el Dioniso heleno los rasgos principales y sólo se distinguen de él en que su mito está ubicado fuera de Grecia. Los dos Dionisos a los que hemos reducido los tres de Diodoro -uno de los órficos, Zagreo y el otro, el hijo de Zeus y Sémele- no son sino las dos caras distintas de un mismo y único dios y son los que el autor siciliano recibió, ya en fase de sincretismo, de la tradición literaria. Pero Diodoro no se conforma simplemente con transmitir lo que la tradición le ha aportado, sino que su intención además es hacerse eco de que en su época circulaban noticias de que en diversas regiones del mundo –Libia y la India en concreto- se hablaba de la existencia de un Dioniso local o al menos de que la presencia de Dioniso había sido detectada en aquellas zonas, por eso añade estas narraciones extranjeras a las ya conocidas por los griegos sobre Dioniso. Estos mitos locales pueden ser más o menos consistentes e incluso extraños para los propios griegos, pero Diodoro los acoge y los transforma para su conveniencia. En el fondo lo que se deduce del retrato de Diodoro, con su vena racionalista, es que Dioniso es un héroe civilizador, que recorre el mundo enseñando a los hombres el cultivo de la vid y otros descubrimientos útiles para la vida y que los beneficia, de ahí que no haya que extrañar que muchos países reivindicquen para sí la existencia de un Dioniso propio. Además, algo en lo que no hemos incidido hasta ahora, hay que tener en cuenta que Dioniso es un dios que se asimila fácilmente a otros, por lo que no es de extrañar que cada civilización creyera tener un Dioniso en su panteón, ya se llamara Osiris, Sabazio o de otra manera. Este fácil sincretismo de Dioniso favorece que en muchas regiones del mundo se atribuyeran las acciones de su dios local a Dioniso, con lo que se podía llegar a creer que el número de Dionisos existentes se podía multiplicar. Pero si no se nos escapa este hecho, llegamos a la conclusión del principio de estas conclusiones, que realmente hay un único Dioniso desdoblado en dos, el hijo de Zeus y Perséfone y el hijo de Zeus y Sémele, al menos en lo que respecta a la obra de Diodoro, que es de lo que aquí tratamos, pues vimos que un autor posterior, Nono, hablaba de tres, pero es estudio de eso es algo que sobrepasa de los límites de nuestro trabajo.

5. IDENTIFICACIÓN DE DIONISO CON OTROS DIOSES

5.1. INTRODUCCIÓN

Examinaremos en este capítulo una serie de identificaciones entre Dioniso y otras divinidades que tienen su reflejo en la obra de Diodoro. A partir de la época helenística, con la expedición de Alejandro Magno por Oriente y con el contacto de Grecia con Egipto y otros pueblos orientales, los griegos se dieron cuenta de que había ciertas semejanzas entre su dios Dioniso y otros dioses de aquellos pueblos con los que contactaban, lo que les llevó a asimilar a estos dioses con Dioniso. Este sincretismo se veía favorecido porque Dioniso es un dios que, gracias a sus múltiples facetas, era propicio a la asimilación con otras divinidades. Las afinidades, naturalmente, no se basaban siempre en los mismos factores. Unas veces, lo que llevaba a la identificación era el carácter de Dioniso como dios del vino y de la vegetación; en otros casos era su faceta de dios órfico, en cuyos ritos se produce la muerte del propio dios y se da la creencia en la vida en el Más allá.

En este capítulo estudiaremos la identificación de Dioniso con tres dioses distintos: Sabazio, Osiris y Fanes. Comprobaremos, como acabamos de decir, que las similitudes con cada uno de ellos no son uniformes, sino que en cada caso se basan en un rasgo distinto de Dioniso. En el caso de los dos primeros, adelantamos aquí que la causa de la aproximación a Dioniso no está clara y plantea problemas aún no resueltos definitivamente. En el caso de Fanes, parece que el sincretismo con Dioniso se debe a que ambos se identifican con el sol. Analicemos, pues, con detención estos tres ejemplos que hemos mencionado.

5.2. DIONISO Y SABAZIO

En 4.4.1 Diodoro llama Sabazio al primer Dioniso, el hijo de Zeus y Perséfone, y dice que sus ritos se celebran de noche y a escondidas, por la vergüenza que suponen las relaciones entre ambos sexos²⁵⁸. Diodoro es el primer autor que identifica a Sabazio con Dioniso²⁵⁹. Ya vimos en otra parte²⁶⁰ que un contemporáneo suyo, Estrabón, también ponía en relación ambos dioses. Es interesante adelantar aquí que Diodoro identifica a Sabazio con el Dioniso de los órficos, afirmación sobre el cual hablaremos después²⁶¹.

Los testimonios sobre Sabazio abarcan desde el s. V a.C. –los más antiguos- hasta el siglo III d.C.²⁶². Según la opinión más comúnmente admitida, Sabazio era una deidad de los tracios que fue llevada a Frigia en la migración de este pueblo a Asia Menor²⁶³, y de allí se extendió por todo el mundo mediterráneo. El nombre del dios en griego en Σαβάζιος, pero las formas en que aparece en las inscripciones frigias, Σαυάζιος, Σαουάζιος y Σαάζιος, sugieren que la forma originaria era Sawazis o Savazis, con una consonante labiodental que en griego fue representada por la β.

Sobre la etimología del nombre no existe acuerdo. Jane Harrison²⁶⁴ sugiere que su nombre puede estar relacionado con la palabra *sabaia*, que significa “cerveza”, tal como aparece en un texto de Amiano Marcelino²⁶⁵. También San Jerónimo habla de una bebida llamada *sabaium*, fabricada en Panonia y Dalmacia, que debe de tratarse de la cerveza²⁶⁶. Según esta etimología, Sabazio vendría a ser un dios de la cerveza²⁶⁷,

²⁵⁸ Según J. Harrison (1922³), p. 418 estas últimas palabras de Diodoro hacen referencia al matrimonio místico entre el dios y el iniciado. Y se basa en un testimonio de Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.16.2) que, hablando sobre los misterios de Sabazio, dice así: δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός. “Este (sc. Sabazio) es una serpiente, que se arrastra por el regazo de los iniciados, como prueba de la incontinencia de Zeus”.

²⁵⁹ Cf. Johnson (1984), p. 1588.

²⁶⁰ Cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

²⁶¹ Una identificación semejante aparece en Juan Lido (*Mens.* 4.51): Τέρπανδρός γε μὴν ὁ Λέσβιος Νύσσαν λέγει τετιθηγένηναι τὸν Διόνυσον τὸν ὑπὸ τινῶν Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης γενόμενον, εἶτα ὑπὸ τῶν Τιτάνων σπαραχθέντα. “Terpandro de Lesbos dice que Nisa crió a Dioniso, llamado por algunos Sabazio, nacido de Zeus y Perséfone, que luego fue despedazado por los Titanes”.

²⁶² Johnson (1984), p. 1585.

²⁶³ Johnson (1984), p. 1587 se plantea si realmente no se trataría Sabazio de una divinidad anatolia.

²⁶⁴ Harrison (1922), p. 419.

²⁶⁵ Amm. Marc. 26.8.2: *est autem sabaia ex ordeo vel frumento in liquorem conversis paupertinus in Illyrico potus*. “Sabaia es una bebida de los pobres en el Ilirico hecha de cebada o de trigo convertidos en líquido”.

²⁶⁶ Hieron. *Com. in Is.* 7.19: *quod genus est potionis ex frugibus aquaque confectum et vulgo in Dalmatia Pannoniaeque provinciis gentili barbaroque sermone appellatur Sabaium*. “Un tipo de bebida hecha de cereales y agua y es llamada sabaia por el pueblo gentil y en el idioma bárbaro en las provincias de Dalmacia y Panonia”.

²⁶⁷ Así, por ejemplo, MacDowell (1971), p. 128; Turcan (2001), p. 277.

aunque no todos los investigadores concuerdan en esta explicación, entre otras cosas porque Sabazio, al menos en época romana, siempre fue identificado como el dios del vino²⁶⁸. Henderson²⁶⁹ intenta explicar el nombre del dios a través del eslavo *sbovoda*, que significa “libertad”, pero aún no se ha encontrado una relación definitiva entre ambos términos.

Como dice Diodoro (4.5.2), a Sabazio se le representa barbado. Además lleva el bonete frigio y tiene como atributos, en la mano derecha, una rama de pino y en la izquierda un cetro²⁷⁰. Entre sus imágenes, aparece representado con muchos animales, principalmente con la serpiente, pero también con una rana, una tortuga, un águila o una cabeza de carnero²⁷¹.

Según Johnson²⁷², al principio, la religión de Sabazio tenía como fieles a esclavos –pues muchos esclavos procedían de Tracia-, pero luego se extendió a los hombres libres e incluso a personajes ricos. Por gozar de especial favor entre los esclavos y gente de clase baja, al principio el culto de Sabazio fue mirado con desprecio y desconfianza, como una manifestación popular al margen de la religiosidad pública, como veremos a continuación.

La referencia más antigua a Sabazio aparece, como decíamos al principio, en el siglo V a.C. concretamente hacia el 430, en las *Avispas* de Aristófanes, en un diálogo entre Sosias y Jantias (vv. 8-10):

Ξα. ἀλλ' ἢ παραφρονεῖς ἐτεὸν ἢ κορυβαντιᾶς;

Σω. οὐκ, ἀλλ' ὕπνος μ' ἔχει τις ἐκ Σαβαζίου.

Ξα. τὸν αὐτὸν ἄρ' ἐμοὶ βουκολεῖς Σαβάζιον.

Ja. “¿Pero estás loco en verdad o deliras como un coribante?”

So. No, se apodera de mí el sueño de Sabazio.

Ja. Entonces honras al mismo Sabazio que yo.

²⁶⁸ Cf. Dunbar (1995), p. 512; Nelson (2005) p. 29 y ss cuenta que en Pompeya se han encontrado dos cráteras de vino, una de ellas con la representación de un racimo de uvas con dibujos de Sabazio. No obstante, el propio Nelson se esfuerza por demostrar que la bebida autóctona de Tracia, lugar originario de Sabazio, era la cerveza. Para ello recurre a un fragmento de la *Lykourgeia* de Esquilo recogido en Athen. 10.67: ...τὸν δὲ κρίθινον οἶνον καὶ ‘βρῦτον’ τινὲς καλοῦσιν... μνημονεύει τοῦ πάματος Αἰσχύλος ἐν Λυκούργῳ· ‘κάκ τῶνδ’ ἔπινε βρῦτον ἰσχυαῖνον χρόνῳ κάσεμνοκομπεῖ τοῦτ’ ἐν ἀνδρείῳ τιθεῖς’. “Algunos llaman ‘cerveza’ al vino de cebada...Esquilo recuerda esta bebida en el *Licurgo*: y entonces bebió cerveza envejecida con el tiempo y habló con énfasis, considerando esto como valor”.

²⁶⁹ Henderson (1987), p. 118.

²⁷⁰ Cf. Nilsson (1992³) II, pp. 632 y Turcan (2001), pp. 297 y ss.

²⁷¹ Lane (1980), p. 14.

²⁷² Johnson (1984), p. 1599.

Disponemos de otras dos menciones más de Sabazio en las comedias de Aristófanes, concretamente en *Lisístrata* (vv. 388-390) y *Aves* (873-875). En estos pasajes, sobre todo en el de *Avispas* que hemos transcrito, aparece Sabazio relacionado con la intoxicación, uno de los motivos por los que pudo ser identificado con Dioniso²⁷³. En el pasaje de las *Aves*, además, se llama frigio a Sabazio, con lo que se localiza su lugar de procedencia, y se pone en relación con otra diosa frigia, Cibeles. Según Cicerón²⁷⁴, Aristófanes revela en estos textos cierta crítica a los nuevos dioses extranjeros y a sus cultos que intentan ser implantados en Atenas. Debemos atribuir credibilidad a este testimonio de Cicerón, si se tiene en cuenta que los cultos de Sabazio, en los que se consumía vino y en los que participaban mujeres gritando y tocando tambores²⁷⁵ debieron producir la perplejidad, cuando no el rechazo, de los sectores más conservadores de la sociedad ateniense. No obstante, el culto de Sabazio lograría imponerse y perduraría durante muchos siglos.

El siguiente testimonio sobre Sabazio pertenece a un siglo después, al IV a.C., de la mano del orador Demóstenes (*De cor.* 259). Es un pasaje algo extenso, pero merece la pena incluirlo entero porque es nuestra principal fuente para el conocimiento de los cultos de Sabazio:

τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν ‘ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον,’ ἐπὶ τῷ μηδένα πώποτε τηλικούτ’ ὀλολύξαι σεμνυνόμενος (καὶ ἔγωγε νομίζω· μὴ γὰρ οἶεσθ’ αὐτὸν φθέγγεσθαι μὲν οὕτω μέγα, ὀλολύξειν δ’ οὐχ ὑπέρλαμπρον), ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν ‘εὐοῖ σαβοῖ,’ καὶ ἐπορχούμενος ‘ὕῃς ἄττης ἄττης ὕῃς,’ ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν καὶ κιττοφόρος καὶ λικνοφόρος καὶ τοιαῦθ’ ὑπὸ τῶν γραδίων προσαγορευόμενος,

²⁷³ Henderson (1987), p. 118.

²⁷⁴ Cic. *Leg.* 2.37: *Nouos uero deos et in his colendis nocturnas peruigilationes sic Aristophanes facetissimus poeta ueteris comoediae uexat, ut apud eum Sabazius et quidam alii dei peregrini iudicati e ciuitate eiciantur.* “Así Aristófanes, ingeniosísimo poeta de la comedia antigua, critica a los nuevos dioses y las vigiliass nocturnas en las que son venerados, de tal modo que en su obra Sabazio y otros dioses extranjeros son juzgados y expulsados de la ciudad”.

²⁷⁵ Estas celebraciones en los cultos de Sabazio están testimoniadas por Yámblico (*Myst.* 3.9): ὡς τῶν ἐξισταμένων ἐνιοὶ τινες αὐλῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἢ τινος μέλους ἐνθουσιῶσιν, ὡς οἱ τε κορυβαντιζόμενοι καὶ οἱ τῷ Σαβαζίῳ κάτοχοι καὶ οἱ μητρίζοντες. “Así, entre los que salieron, algunos, al oír las flautas o los címbalos o los tímpanos o algún canto, se entusiasmaron, como los coribantes, los fieles a Sabazio y los que están poseídos por la diosa madre”.

μισθὸν λαμβάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα, ἐφ' οἷς τίς οὐκ ἂν ὡς ἀληθοῶς αὐτὸν εὐδαιμονίσειε καὶ τὴν αὐτοῦ τύχην;

“Durante la noche, vistiendo pieles de ciervo, haciendo libaciones y purificando a los iniciados frotándolos con barro y salvado, y haciéndolos levantar del lugar de purificación, ordenándoles decir: ‘escapé del mal, encontré lo mejor’, y vanagloriándose de que nadie gritaba de tal modo (y yo lo creo; pues no creáis que él habla así de fuerte y que no gritaría brillantemente), y de día conduciendo hermosas comitivas por las calles, coronadas de hinojo y álamo blanco, apretando las serpientes y agitándolas sobre las cabezas y gritando: “evohé Saboi” y bailando con el “hyes attes, attes hyes”, nombrado por las viejas corifeo, jefe de la danza, portador de la hiedra y de la criba sagrada y otras cosas tales, recibiendo en pago de esto pasteles empapados en vino, roscas y pasteles frescos, con lo cual ¿quién no se consideraría verdaderamente feliz a sí mismo y a su propia suerte?”

Aunque Demóstenes no menciona el nombre de Sabazio, testimonios posteriores como el de Estrabón²⁷⁶ nos confirman que estas ceremonias, como las de gritar “hyes attes, attes hyes” y “evohé Saboi” pertenecían a los misterios de Sabazio y de la diosa Madre. Por otra parte, aparece el nombre Saboi, que se aplicaba tanto al dios de forma litúrgica como a sus seguidores, según Schaeffer²⁷⁷.

En este pasaje de Demóstenes, el orador arremete contra Esquines por participar en estos peculiares ritos asiáticos. Según Yunis²⁷⁸, la crítica es doble: en primer lugar porque estas ceremonias, practicadas en privado y al margen de la religión establecida en la polis, despertaban la sospecha y la hostilidad de los atenienses; en segundo lugar porque la ceremonia de iniciación es vista como una frívola autoindulgencia por parte de Esquines.

²⁷⁶Str. 10.3.18: τῶν μὲν γὰρ Βενδιδείων Πλάτων μέμνηται, τῶν δὲ Φρυγίων Δημοσθένης διαβάλλων τὴν Αἰσχίνου μητέρα καὶ αὐτὸν ὡς τελοῦση τῇ μητρὶ συνόντα καὶ συνθιασεύοντα καὶ ἐπιφθεγγόμενον “εὐοῖ σαβοῖ” πολλάκις καὶ “ῥης ἄττης [ἄττης] ῥης.” ταῦτα γὰρ ἐστὶ σαβάζια καὶ μητρῶα. “Pues Platón se acordó de las fiestas de Bendis y Demóstenes de las frigias cuando critica a la madre de Esquines y a éste mismo por estar con su madre en los misterios, por participar en los tiasos y por gritar ‘evohé saboi’ muchas veces y ‘hyes attes, attes hyes’.” Pues estos ritos son propios de Sabazio y de la Madre”.

²⁷⁷Schaeffer (1920), p. 1541. El nombre Sabos aplicado a Sabazio (o Dioniso) y a sus seguidores aparece en Plu. *Quaest. Conv.* 671a: Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιᾶσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ. “Pues incluso ahora muchos llaman Sabos a los báquicos y emiten esta palabra cuando celebran al dios”. Hsch. s.v. Σαβάζιος: ἐπόνυμον Διονύσου. οἱ δὲ υἱὸν Διονύσου· καὶ Σάβου ἐνίοτε καλοῦσιν αὐτόν. Φρυξ δὲ ὁ Σαβάζιος. “Sobrenombre de Dioniso, y algunos <dicen> que es el hijo de Dioniso. Algunas veces lo llaman Sabos. Sabazio es frigio”. Phot. s.v. Σαβοί: ὑπὸ δὲ τινῶν ὁ Διόνυσος Σαβὸς καλεῖται. “Dioniso es llamado Sabos por algunos”.

²⁷⁸Yunis (2001), p. 254.

Este es el principal documento, como decíamos antes, del que disponemos para conocer los ritos de Sabazio y en los que ya observamos rasgos en común con los ritos de Dioniso, como los fieles gritando *evohé*, la hiedra y la criba sagrada. La relación con los ritos órficos no está tan clara. Petazzoni²⁷⁹ cree que común al orfismo y al culto de Sabazio es la acción de salpicar (*ἀπομάττειν*) al iniciado con polvo blanco. Y en efecto, ya veíamos, que en los ritos órficos los participantes se pintaban la cara de blanco en recuerdo de los Titanes que se pintaron la cara con yeso antes de matar a Zagreo. Por otra parte, parece que ambos cultos comparten la creencia en una vida futura después de la muerte²⁸⁰. Turcan²⁸¹ aporta el testimonio de unas catacumbas cercanas a la Vía Apia, en la que una devota de Sabazio, Vibia, se hace representar en el Más allá donde también aparece Vincentio, un sacerdote del dios, participando en un banquete de inmortalidad, que simboliza una sublimación de los placeres de este mundo. Por eso no es de extrañar que quizá una de las razones por las que Diodoro, como vimos, pudo haber identificado a Sabazio con el Dioniso de los órficos fuera porque los cultos de ambos dioses compartían esa creencia en una vida futura, aunque el Dioniso órfico del que habla Diodoro ha sufrido sincretismo con el Dioniso hijo de Zeus y Sémele.

Observamos, pues, que los primeros testimonios sobre Sabazio, los de Aristófanes y Demóstenes, ven con suspicacia e incluso con burla feroz estos ritos en honor de Sabazio. A partir del s. I a.C., con Diodoro y Estrabón, como dijimos, se identificó a este dios con Dioniso, seguramente porque en los cultos de ambos dioses se fomentaba el consumo de vino y la participación de mujeres cantando y bailando.

De los testimonios posteriores nos interesa especialmente el de Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.16.2), que ya hemos sacado a colación en algún momento.

Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μνουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός.

“Por ejemplo, en los misterios de Sabazio una señal para los iniciados es el dios a través de su regazo. Y este es una serpiente que se arrastra por el regazo de los iniciados, como prueba de la incontinencia de Zeus”.

Clemente cuenta que Zeus se muestra muchas veces en forma de serpiente, como cuando deja embarazada a su hija Perséfone. Y una prueba más de la relación de Zeus

²⁷⁹ Petazzoni (1921), p. 282.

²⁸⁰ Según Heródoto (5.4) los getas, entre los pueblos tracios, creían en la inmortalidad del alma.

²⁸¹ Turcan (2001), p. 304.

con la serpiente es que el dios Sabazio, a quien Zeus tiene de Perséfone (lo cual es una muestra de su incontinencia sexual, según Clemente), se presenta en forma de serpiente a los iniciados. Ya vimos que la serpiente era uno de los atributos de Sabazio.

Otro de los autores que habla de Sabazio y sus ritos es Arnobio (*Nat.* 5.21.6), que dice lo siguiente:

Ipsa novissime sacra et ritus initiationis ipsius, quibus Sebadiis nomen est, testimonio esse poterunt veritati: in quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.

“Nuevamente estas mismas celebraciones y ritos de iniciación, cuyo nombre es Sabazio, pueden servir como testimonio para la verdad: en estos, consagrados, una serpiente dorada baja por el regazo y sube de nuevo desde las partes inferiores y más bajas”.

Este testimonio de Arnobio, como el anterior de Clemente, expone una visión crítica de los misterios de Sabazio. Los dos autores cristianos se escandalizan por estas prácticas religiosas en las que se introduce una serpiente y a la vez se burlan de ellas.

Antes de ser identificado con Dioniso, en Anatolia, Lidia y Pérgamo Sabazio fue identificado con Zeus²⁸², como en una inscripción de Sardis que data de la época de Eumenes II (197-195 a.C.). En los himnos órficos, Sabazio también es Zeus, como podemos comprobar en el himno 48, vv. 1-2:

Κλῶθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον,
ὅς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην.
μηρῶι ἐγκατέραψας

“Escucha, padre, hijo de Crono, Sabazio, divinidad ilustre,
que guardaste en el muslo a Dioniso Baco,
resonante, irafiota”.

Según Johnson²⁸³, la lugar central que ocupaba la serpiente en el culto de Sabazio²⁸⁴ pudo ser un factor determinante en su identificación con Zeus, que ya sabemos que era a menudo representado como una serpiente. Prueba de esto es el testimonio de Fírmico Materno (*De err. prof. rel.* 10.2), que identifica a Júpiter con Sabazio, en cuyo rito interviene la serpiente:

²⁸² Johnson (1984), p. 1588.

²⁸³ Johnson (1968), p. 544.

²⁸⁴ Según Teofrasto (*Char.* 16.4) la serpiente es una encarnación o manifestación de Sabazio.

Sebazium colentes Iovem anguem, cum initiant, per sinum ducunt.

“Los que veneran a Júpiter Sabazio, cuando se inician, pasan una serpiente por su regazo”.

Este texto es semejante, por otra parte, a los que presentamos antes de Clemente de Alejandría y Arnobio, con la salvedad de que Fírmico Materno identifica a ambos dioses, pero Clemente y Arnobio no.

También pudo influir en su identificación con Zeus el carácter de Sabazio de dios gobernador del mundo (κοσμοκράτωρ), rasgo que no se daba en Dioniso²⁸⁵.

En resumen, aunque la identificación de Sabazio con Dioniso está garantizada por el testimonio de Diodoro y su contemporáneo Estrabón, faltan datos para afirmar en virtud de qué se estableció esa relación. Ya hemos apuntado que pudo tratarse del consumo de vino y de la participación de mujeres en ambos cultos. Pero el problema radica en que Diodoro identifica a Sabazio con el Dioniso órfico, con lo que nuestro panorama se complica. Ya hemos comprobado que en época de Diodoro se había producido el sincretismo entre ambos Dionisos, pero permanece oscura la relación entre el Dioniso órfico y Sabazio, que hemos intentado explicar a través de ciertas coincidencias en los ritos y de la creencia de ambos cultos en la inmortalidad, aunque en este caso es difícil separar qué es debido a la semejanza entre ambos y qué a la influencia del orfismo sobre el culto de Sabazio y viceversa²⁸⁶.

5.3. DIONISO Y OSIRIS

La identificación de Dioniso con Osiris se da en tres pasajes de Diodoro 1.11.3, 1.13.5 y 1.15.6, pero el primero de los autores que conservamos que identificó a ambos dioses fue Hecateo de Abdera (*FGrHist* 1 F 300), autor que sirvió como fuente para el libro I de la *Biblioteca* de Diodoro²⁸⁷. Los rasgos que Diodoro atribuye a Osiris son semejantes a los de Dioniso. En primer lugar, Osiris, como Dioniso, hizo muchos beneficios a los hombres (1.13.5), descubrió el cultivo de los frutos (1.14.1) y la agricultura (1.18.6); fue criado en Nisa como Dioniso (1.15.6); fue el primero en exprimir las uvas y descubrió el vino y enseñó a los hombres a cultivar la viña y cómo conservar el vino (1.15.9); recorrió todo el mundo habitado con un ejército (1.17.1); al

²⁸⁵ Johnson (1984), p. 1599.

²⁸⁶ Por ejemplo, Nilsson (1992³) II, p. 661 cree que el mito de que Dioniso fue engendrado por Zeus en forma de serpiente, que es puramente órfico, fue atribuido también a Sabazio porque en el culto de éste la serpiente tenía un lugar central, como vimos.

²⁸⁷ Sobre la cuestión de Hecateo como fuente para el libro I de Diodoro, véase nota 297.

ayudar a los hombres esperaba recibir honores inmortales de ellos (1.17.2); los egipcios le consagran la hiedra como los griegos a Dioniso (1.17.4); en su expedición estuvo acompañado por los sátiros y las musas (1.18.4); llegó hasta la India, por lo cual los habitantes del país creen que es de origen indio (1.19.8); en Tracia mató a Licurgo, que se oponía a su empresa civilizadora y a sus ritos (1.20.2); a causa de sus beneficios a la humanidad obtuvo honores inmortales (1.20.5); por último, la historia de que los Gigantes, nacidos de la tierra, fueron muertos por Zeus y Osiris (1.26.8) coincide con la del Dioniso libio y los Titanes²⁸⁸.

Es más, Diodoro dice que Dioniso es en egipcio Osiris, y sus ritos nacieron en Egipto. Ya hablamos de la historia que expone Diodoro (1.23.2) según la cual Dioniso nació en Tebas de Egipto y que Orfeo, como era amigo de los descendientes de Cadmo trasladó el nacimiento de Dioniso a Tebas de Beocia y la gente, con el tiempo, acabó aceptándolo, porque desconocía la verdad. Ya dijimos que era un intento de conciliar dos teorías: que Dioniso es igual que Osiris y que Dioniso nació en Tebas de Beocia de Zeus y Semele.

En los ejemplos anteriores vemos, como dice Casadio²⁸⁹, una helenización del dios Osiris, al que se le atribuyen rasgos propios de Dioniso, como héroe civilizador y precursor de las gestas de Alejandro Magno. Según él, este proceso se iniciaría en el siglo V a.C., desde que Hecateo y después Heródoto, que recoge el relato de aquél, vieron semejanzas en el culto de Osiris y el de Dioniso, lo que les llevó a identificarlos, como vimos al principio, proceso que llegó a su culmen en el reinado de los Ptolomeos. A su vez el dios griego Dioniso recibió características del dios egipcio, como que nació en Egipto y que sus cultos habían sido exportados a Grecia por Orfeo o Melampo (1.97.4).

En cuanto a la relación con el orfismo y el Dioniso órfico, en 1.27.5, Diodoro cuenta que Osiris nació de un huevo, como Fanes²⁹⁰, que luego sería identificado con Dioniso, como veremos. En esto vemos un rasgo más de helenización de Osiris. A su vez el orfismo, con su gusto por la temática cosmogónica y escatológica, según

²⁸⁸ En el caso de la ideación de la fabricación de la cerveza, elemento también común a Osiris (1.20.4) y Dioniso, parece que se trata de un rasgo inherente del primero que se ha aplicado al segundo, por lo que nos encontraríamos ante una “osirización” de Dioniso. No obstante, sobre la cerveza, cf. cap. *Beneficios de Dioniso a los hombres*.

²⁸⁹ Casadio (1996), p. 214

²⁹⁰ OF 123.

Casadio²⁹¹ debió de ver en la teología de los sacerdotes egipcios un modelo en el que inspirarse.

En cuanto a la historia del desmembramiento de Dioniso, que también se encuentra en el mito de Osiris, Casadio²⁹² cree difícil que el influjo egipcio pudiera sentirse en este aspecto, porque esta historia remonta al siglo VI a.C.²⁹³, antes de que se produjeran los contactos entre Grecia y Egipto²⁹⁴. La historia del desmembramiento de Osiris, sin embargo, no está sistematizada en ninguna fuente egipcia. El relato está parcialmente narrado por Diodoro, pero la exposición más completa se encuentra en la obra *De Iside et Osiride* de Plutarco²⁹⁵. Eso sí, considerando que Plutarco es un autor relativamente tardío, del s. I d.C., es más probable que su relato sobre Osiris esté influido por la tradición griega, así que hay que tener este dato en cuenta para saber qué parte del relato de Plutarco pertenece al mito egipcio propiamente dicho y qué otra parte procede del mito griego. Por otra parte, algunos de los datos que proporciona Plutarco sobre Osiris ya aparecen en la narración en el libro I de Diodoro²⁹⁶, que también habla de Osiris y del mito de su desmembramiento, por lo que es de suponer, con Hani²⁹⁷, que la fuente de ambos autores ha sido la misma, es decir, Hecateo de Abdera.

La historia del desmembramiento de Osiris, según Diodoro (1.13.4 y 1.21.1 y ss), es la siguiente: Crono se casa con Rea, que tiene a Osiris, Isis, Tifón, Apolo y

²⁹¹ Casadio (1996), p. 221.

²⁹² Casadio (1996), p. 215 y ss.

²⁹³ Onomacritus ap. Paus. 8.37.5 = OF 39.

²⁹⁴ Burkert (2007), p. 220, sin embargo, afirma que la influencia de la religión de Osiris se deja sentir ya a partir del 660 a.C., y en las procesiones navales del s. VI a.C. En otro lugar *l.c.*, p. 243, sin embargo, afirma que, aunque Isis y Osiris eran conocidos por Heródoto, su influjo fuera de Egipto no se advierte hasta época helenística.

²⁹⁵ Cf. Roeder (1924-1937), coll. 127.

²⁹⁶ Por ejemplo, en 356a y 357b Plutarco, como Diodoro, hace de Osiris un dios civilizador, que enseña a los hombres el cultivo de los frutos, y un conquistador que recorre el mundo conocido. Es curioso que, aun coincidiendo en muchos aspectos del relato sobre Osiris, Plutarco nunca cita a Diodoro, aunque es seguro que conocía la obra del autor sículo.

²⁹⁷ Hani (1976), p. 18. No obstante, la primera persona en atribuir el libro I de Diodoro a la influencia de Hecateo de Abdera fue G. J. Schneider en su tesis *De Diodori fontibus*. Sin embargo, Spoerri (1961), p. 6 demostró que gran parte del pensamiento filosófico de Diodoro y su discusión inicial sobre la religión pertenecían no a la época de Hecateo, sino al s. I a.C., bajo la influencia de los estoicos y platónicos. Según Spoerri, Diodoro habría utilizado una fuente filosófica que no nos ha llegado y que podría ser Posidonio, un estoico interesado en el platonismo. Gwyn Griffiths (1967), pp. 98, por su parte, cree que la fuente de Plutarco pudo ser Manetón, aunque admite también la presencia de elementos dionisiacos que remiten a Hecateo o Eudoxo. Manetón escribió una obra titulada *Aegyptiaká*, que contiene la historia de Egipto desde los tiempos antiguos hasta el 323 a.C. Como Manetón fue sacerdote en Heliópolis, su conocimiento de la religión egipcia era de primera mano. Eusebio (*PE*. 9.29.15) menciona un *Ἐπὶ Βίβλος* de Manetón, que quizá es la misma a la que se refiere Teodoreto (*Affect*. 2.94.7) cuando afirma que Manetón había escrito sobre Isis, Osiris, Apis, Sarapis y los demás dioses egipcios. En cualquier caso, sean cuales sean las fuentes de Diodoro y Plutarco, las semejanzas entre los relatos de ambos son notables y no pueden deberse a la casualidad, lo que implica que tienen una fuente común.

Afrodita²⁹⁸. Osiris se casa con su hermana Isis. Cuando Osiris reina en Egipto, su hermano Tifón lo asesina, corta el cuerpo en veintiséis trozos y da uno a cada uno de sus cómplices. Isis mata a Tifón y a sus cómplices con ayuda de su hijo Horus y encuentra todas las partes del cuerpo de Osiris menos los órganos sexuales²⁹⁹, que Tifón había arrojado al río. Isis los considera dignos de honores divinos y los honra en las fiestas que luego los griegos tomarán prestadas de Egipto³⁰⁰.

La narración de Plutarco, que, aun siendo en lo esencial semejante a la de Diodoro, se distingue en algunos aspectos de la de éste, es la siguiente: Osiris y Arueris nacen de Helio, Isis de Hermes, y Tifón y Neftis de Crono³⁰¹. Osiris se casa con Isis y Tifón con Neftis. Cuando Osiris llega al reino, Tifón se confabula contra él. Construye un cofre del tamaño de Osiris y, mediante un engaño, lo mete dentro y le pone unos clavos, para a continuación echarlo al Nilo. El cofre llega a Biblos y cae en un arbusto, que crece y lo oculta. El rey del país hace cortar la parte del tronco que contiene el cofre y lo usa como columna de su palacio. Isis se entera de la noticia y marcha a Biblos, donde sirve como nodriza del hijo de la reina. Isis pide a la reina que abran la columna y el cofre queda al descubierto. Isis se lleva el cuerpo de Osiris de vuelta a Egipto, pero en el camino lo descubre Tifón, que corta el cuerpo de Osiris en catorce partes³⁰² y las disemina por Egipto. Isis, al enterarse, va en busca de todas las partes y las reúne todas menos el miembro viril, que al caer al río, es devorado por los peces. En su lugar, consagra una réplica de madera, en cuyo honor los egipcios celebran una fiesta.

Esta historia del dios Osiris que muere y que es dividido en trozos, como decimos, tiene semejanza con la de Zagreo, y así debió de parecerles a los griegos, pero es difícil cuantificar en qué medida los mitos de ambos dioses pudieron influirse mutuamente. Hay algunos aspectos que parecen claros: por ejemplo, el hecho de que en algunas versiones del mito griego sea Deméter la que recoge los miembros de Dioniso

²⁹⁸ En el mito original egipcio, Osiris es hijo de un dios terrenal llamado Seb (Ket o Geb) y de la diosa celeste Nut, que dio también a luz al dios Set (el Tifón de Diodoro y Plutarco), a Neftis y a Isis. Después, Osiris se casa con Isis y Set con Neftis. Cf. Frazer (1944), p. 418 y ss.

²⁹⁹ Este dato parece de procedencia claramente griega. Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.19.2) cuenta que los cabiros cogieron la cesta con los genitales de Zagreo, tras haber sido despedazado por los titanes, y los llevaron a Tirrenia (=Lesbos), para ser venerados.

³⁰⁰ Las φαλλοφορίαι o procesiones del falo, elemento común al culto de Dioniso y Osiris, debieron de ser uno de los elementos que sirvieron a Hecateo y Heródoto (2.48), para identificar a ambos dioses.

³⁰¹ A diferencia de Diodoro y del mito egipcio, la narración Plutarco no hace hermanos a Isis y Osiris, aunque luego coincide con las otras versiones en que estos dos dioses se casan entre sí.

³⁰² Al contrario de las veintiséis partes que había dicho Diodoro (1.21.2), Plutarco (*De Is. et Os.* 368b) explica que el desmembramiento de Osiris en catorce partes simboliza el número de días que la luna pasa del plenilunio al novilunio.

es una influencia egipcia, porque Deméter era identificada con Isis³⁰³. Aparte de esto, poco más podemos inferir. No hay duda, no obstante, de que la semejanza en este mito del despedazamiento debió de afirmar aún más la identidad entre ambos dioses.

A pesar de todos estos paralelos que hemos establecido entre Osiris y Dioniso, no hay acuerdo entre los investigadores sobre los aspectos en los que se produjo la influencia mutua. Burkert³⁰⁴ cree que el influjo egipcio se dejaría notar en el mito del despedazamiento de Osiris que acabamos de contar y en la creencia en el Más allá. Sobre lo primero ya hemos expuesto nuestras reservas al respecto, en lo que coincidimos con Burkert también. Sobre lo segundo, es cierto que Osiris, en virtud de su resurrección, fue visto como un dios del Más allá y esta faceta es clara en su culto. Según Gwyn Griffiths³⁰⁵ los textos de las pirámides son las primeras expresiones de una literatura en la que se exponen creencias en la vida después de la muerte, pero el mismo autor reconoce que en Egipto circulaban muchas teorías sobre el destino del hombre tras la muerte, por lo que no se puede atribuir a Osiris y su culto el origen de la creencia en el Más allá³⁰⁶.

Según Festugière³⁰⁷, el mito de la muerte de Zagreo, que según él es del siglo III a.C., es análogo al de Osiris, porque se inspiró en éste. Ya hemos visto que el mito de Zagreo es muy anterior, del siglo VI a.C., por lo que no pudo inspirarse en el de Osiris; sólo si acaso, algunos aspectos, como la intervención de Deméter, como vimos antes.

Según West³⁰⁸ el desmembramiento de Osiris y Dioniso, presente en ambos mitos, fue uno de los motivos por el que se identificó a ambos dioses, por tanto, el mito griego no pudo derivar del egipcio. Aparte de esto, las similitudes son pocas, ya que hay más diferencias, entre ellas que Dioniso fue devuelto a la vida, pero Osiris no, sino que permanece en el reino de los muertos, aunque es capaz de volver a la tierra según la ocasión.

La posición de Cumont³⁰⁹ es más radical. Según él, la influencia de Osiris en Grecia se dejó sentir ya en Creta y en Ática en el periodo prehistórico y en esas regiones

³⁰³ D.S. 1.13.5 y 1.96.5.

³⁰⁴ Burkert (2007), p. 397.

³⁰⁵ Gwyn Griffiths (1980) p. 64.

³⁰⁶ De hecho, como el propio Gwyn Griffiths (1980), p. 65 reconoce, no hay ningún indicio en el mito de Osiris que lo relacione con un futuro celestial. En la misma idea ya había incidido Breasted (1912), p. 142. Wallis Budge (1895), p. LV cree, con probabilidad, que el origen de la creencia en la vida tras la muerte podría estar en Annu, el jefe del culto del dios sol.

³⁰⁷ Festugière (1972) p. 45.

³⁰⁸ West (1983), p. 141.

³⁰⁹ Cumont (1911), p. 77.

fue confundido con Dioniso, no basándose en coincidencias superficiales, sino en afinidades profundas. Los griegos debían de estar deseosos, según él, de adoptar el culto de Osiris, porque se parecía al de Dioniso, y porque el hecho de haberse originado en Egipto le daba más valor, ya que los egipcios eran considerados por los griegos como la civilización más venerable y creadora de los mitos más antiguos. La segunda afirmación de Cumont, que los griegos sentían admiración por la cultura y religión egipcias nos parece correcta, pero la primera se nos antoja un tanto exagerada, ya que es difícil que los griegos pudieran identificar en una época tan temprana a Osiris con Dioniso. Al menos, con los textos de que disponemos, no podemos atribuir una fecha a esta identificación anterior a Hecateo, como ya vimos.

Más conciliadora es la postura de Jeanmaire³¹⁰, para quien el acercamiento entre Osiris y Dioniso se da con Heródoto, que veía semejanzas en las procesiones de ambos dioses, pero sobre todo en época posterior, con Alejandro Magno y sus sucesores, cuando se busca una aproximación de las ideas religiosas greco-egipcias. Más adelante, el propio Jeanmaire³¹¹ establece que la identificación pudo hacerse en virtud del carácter ctónico de Osiris, que es uno de los rasgos primitivos de Dioniso, y en virtud de los desmembramientos de ambos dioses, pero que los contactos tuvieron lugar por efecto de las interpretaciones teológicas sobre ambos dioses. Como se ve, la postura de Jeanmaire se basa en los mismos aspectos que la de Burkert –el carácter de dios del más allá y el desmembramiento-, pero algo más matizada, ya que habla de “acercamientos” entre ambos dioses y de “interpretaciones teológicas” que son las que conducen a la identificación definitiva. Para Jeanmaire podemos aplicar lo mismo que hemos dicho para Burkert. En cuanto al carácter ctónico de Osiris, Gwyn Griffiths³¹² cree que esto es debido a una influencia del *Libro de los muertos*, en cuyo capítulo 175, en un diálogo entre Atum y Osiris, este último dice, refiriéndose al mundo subterráneo:

“Salud Atmu, ¿Qué es esto adonde he llegado? Seguramente está sin agua, sin aire, es doblemente profundo, oscuro y remoto³¹³.”

Si consideremos que Osiris es simplemente un dios que muere y que, tras su llegada a los infiernos, es nombrado con posterioridad señor de los muertos, entonces el rasgo pretendidamente ctónico de Osiris no se puede utilizar como prueba de su identificación con Dioniso.

³¹⁰ Jeanmaire, (1978) p. 101.

³¹¹ Jeanmaire, (1978) p. 449.

³¹² Gwyn Griffiths (1980), p. 65.

³¹³ Traducimos a partir del texto inglés de Wallis Budge (1895), p. 185.

Parece, pues, que no hay acuerdo entre los investigadores sobre qué aspectos sirvieron para identificar a Dioniso y Osiris. Como resumen de lo dicho hasta ahora, podemos afirmar lo siguiente: la primera identificación de ambos dioses fue establecida por Hecateo (s. V a.C.), y su relato es seguido por Heródoto. Ambos vieron una identidad entre las procesiones fálicas de los dos dioses. Pasan unos siglos sin testimonios hasta que Diodoro en el siglo I a.C. y Plutarco un siglo después los identifican claramente. Pero en los textos de estos autores ya se da una asimilación profunda y se atribuyen a Osiris rasgos propios de Dioniso y viceversa. Nos faltan testimonios del periodo intermedio -la época helenística-, en los que empezaría a producirse el acercamiento de ambos dioses, seguramente por deseo de los reyes ptolemaicos, que fomentaban la fusión entre los dioses y cultos griegos y egipcios, y aprovecharían cualquier semejanza entre dioses, por muy débil que fuese, para favorecer esa fusión. En el caso de Dioniso y Osiris, el punto de partida sería sin duda el desmembramiento de ambos y quizá su relación con el Más allá, aunque este último punto no está tan claro. Es curioso que se identificara a Osiris con el Dioniso órfico, no con el Dioniso habitual de la religión griega, como hacen Hecateo y Heródoto, aunque estos dos Dionisos ya estaban en fase de sincretismo cuando se produjo el contacto con Egipto y Osiris. Seguramente un impulso importante para la asimilación greco-egipcia lo daría Manetón³¹⁴, en el siglo III a.C., autor de cuya obra no conservamos más que fragmentos. Este, en su lista de reyes egipcios, introduce a Crono, Tifón, Ares y otros dioses griegos junto a Osiris, Horus y Anubis.

5.4. DIONISO Y FANES

La identificación entre Dioniso y Fanes aparece en un verso que recoge Diodoro en 1.11.3 y que atribuye a Orfeo. Esta es la mención más antigua que tenemos del nombre de Fanes³¹⁵:

τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

“Por esto lo llaman Fanes y Dioniso”.

Este verso pertenece a un poema al sol que recoge Macrobio (*Sat.* 1.18.12) = *OF* 540:

³¹⁴ Manetón, además de ser sacerdote de Re, se convirtió en una autoridad del culto de Sarapis. El culto de Sarapis, cuyo nombre viene de Osiris y Apis, era un sincretismo de ideas griegas y egipcias válidas para ambos países, según Waddel (1956), p. XIII. Como prueba de la vinculación de Manetón con Sarapis, el nombre del primero aparece en una basa de mármol del templo de Sarapis en Cartago (*CIL* VIII, 1007).

³¹⁵ Chamoux y Bertrac (1993), p. 42.

Τήκων αἰθέρα δῖον ἀκίνητον πρὶν ἔοντα,
 ἐξάνεφνε θεοῖσιν ὄραν κάλλιστον ιδέσθαι,
 ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον
 Εὐβουλῆα τ' ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἀρίδηλον·
 ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
 Πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διόνυσος δ' ἐπεκλήθη,
 οὗνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὀλυμπον·
 ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε προσωυμίας πρὸς ἕκαστον
 παντοδαπὰς κατὰ καιρὸν ἀμειβομένοιο χρόνοιο.

“Engendrando al divino Éter, que antes era inamovible,
 mostró a los dioses la visión más hermosa de ver,
 al que ahora llaman Fanes y Dioniso,
 y soberano Eubuleo y Antauges visible desde lejos.
 Cada uno de los hombres terrestres lo llaman de una manera.
 Fue el primero hacia la luz y se llamó Dioniso
 porque rueda por el gran Olimpo ilimitado.
 Al cambiar, tuvo como nombre denominaciones múltiples
 para cada cambio, según la estación del tiempo cambiante”.

A continuación dice Macrobio que el sol se llama Fanes por las palabras φῶς (luz) y φανερός (visible), porque es visible para todos, y que se llama también Dioniso porque da vueltas (δινεῖσθαι) y gira (περιφερέσθαι)³¹⁶. Esta es una explicación etimológica de Macrobio, de por qué al sol se le llama Fanes y Dioniso. Sobre Fanes hablaremos a continuación algo más detalladamente.

La identificación de Dioniso con el sol, aparte de los textos de Diodoro y Macrobio se documenta raras veces. Aparece también en un pasaje de Juan Lido (*Mens.* 4.51) que dice así:

Λίβερ παρὰ Ῥωμαίοις ὁ Διόνυσος οἶονεῖ ἐλεύθερος, τουτέστιν Ἥλιος.
 “Liber entre los romanos es Dioniso, es decir ‘libre’, esto es, el sol”.

En el texto de Diodoro, la identificación de Dioniso y Fanes aparece en el mismo contexto que Sirio y Osiris (Diodoro relaciona etimológicamente ambos nombres), a los

³¹⁶ Macr. (*Sat.* 1.18.13): Φάνητα dixit solem ἀπὸ τοῦ φωτὸς καὶ φανεροῦ, id est a lumine atque inluminatio, quia cunctis visitur cuncta conspiciens: Διόνυσον, ut ipse vates ait, ἀπὸ τοῦ δινεῖσθαι καὶ περιφερέσθαι, id est quod circumferatur in ambitum. “Dijo (sc. Orfeo) que Fanes es el sol a partir de φωτὸς y φανεροῦ, es decir, de la luz y de la iluminación, porque lo ve todo y es visto por todos: Dioniso, como el propio poeta dice, a partir de δινεῖσθαι y περιφερέσθαι, es decir, porque da vueltas en su recorrido”.

cuales el autor siciliano también identifica con el sol³¹⁷. Pero no es el único que lo hizo, ya que hay otros muchos autores que han llevado a cabo semejante identificación³¹⁸. Seguramente ha sido la identificación de estos dioses -Dioniso, Fanes, Osiris y Sirio- con el sol lo que ha llevado a Diodoro a situarlos en el mismo plano.

Fanes, que mencionábamos al principio, es un dios órfico que nació de un huevo. Se le llama también Protógono (nacido el primero), como menciona el *Himno órfico* 6, dedicado a él:

Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον,
 ὠιογενῆ, χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι,
 ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
 σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἴρικεπαῖον,
 ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαῆς ἔρνος,
 ὅσσω δὲ σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην
 πάντη δινηθεῖς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον
 λαμπρὸν ἄγων φάος ἄγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω
 ἠδὲ Πρίηπον ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἐλίκωπον.

³¹⁷ D.S. 1.11.1 ὑπολαβεῖν εἶναι δύο θεοὺς αἰδίους τε καὶ πρώτους, τὸν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ὧν τὸν μὲν Ὅσιριν, τὴν δὲ Ἴσιν ὀνομάσαι, ἀπὸ τινος ἐτύμου τεθείσης ἑκατέρας τῆς προσηγορίας ταύτης. μεθερμηνευομένων γὰρ τούτων εἰς τὸν Ἑλληνικὸν τῆς διαλέκτου τρόπον εἶναι τὸν μὲν Ὅσιριν πολυόφθαλμον, εἰκότως· πανταχῇ γὰρ ἐπιβάλλοντα τὰς ἀκτῖνας ὥσπερ ὀφθαλμοῖς πολλοῖς βλέπειν ἅπασαν γῆν καὶ θάλατταν. “Creían (sc. los egipcios) que habían unos dioses eternos y primeros, el sol y la luna, de los cuales uno se llama Osiris y la otra Isis. Pues al traducir estos al griego Osiris es “el de muchos ojos”, evidentemente: pues al lanzar los rayos por todas partes como con muchos ojos ve toda la tierra y el mar”.

³¹⁸ La identificación de Osiris con el sol aparece en Plu. *De Is. et Os.* (372a): εἰσὶ γὰρ οἱ τὸν Ὅσιριν ἄντικρυς ἥλιον εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι Σεῖριον ὅφ' Ἑλλήνων λέγοντες. “Pues hay quienes dicen que Osiris con razón es el sol y que los griegos lo llaman Sirio”. D.L. 1.10: θεοὺς δ' εἶναι ἥλιον καὶ σελήνην, τὸν μὲν Ὅσιριν, τὴν δ' Ἴσιν καλουμένην· “<Dicen> que el sol y la luna son unos dioses, uno Osiris y la otra llamada Isis”. Macr. *Sat.* 1.21.11: *Nec in occulto est neque aliud esse Osirin quam solem, nec Isin aliud esse quam terram, ut diximus, naturamve rerum.* “Y no está oculto que Osiris no es otra cosa que el sol y que Isis no es otra cosa que la tierra o como dijimos, la naturaleza de las cosas”. Por otra parte, la identificación de Sirio con el sol aparece en: *A. Orph.* 118 y ss.: Πρῶτα δὲ εἶδα βίην Ἡρακλῆος θεῖοιο ὄν τέκεν Ἀλκμήνη Ζηνὶ Κρονίῳ μιγεῖσα ἥμος ὅτε τρισσὴν μὲν ἐλείπετο Σεῖριος αἶγλην Ἡέλιος, δολιχὴ δ' ἐπεμαίετο πάντοθεν ὄρφη· “En primer lugar vi la fuerza del divino Heracles, al que engendró Alcmena tras unirse con el Cronida Zeus, al tiempo que Sirio Helio dejaba atrás tres rayos y una larga oscuridad llegaba por todas partes”; Zonar. s.v. Σεῖριος. ὄνομα ἀστέρος ἢ ὁ ἥλιος. “Nombre de un astro o el sol”; Sch. in Hes. *Op.* 414: αὐτὸς γὰρ ὁ ἥλιος, ὃν ἐκάλεσε Σεῖριον ἀστέρα διὰ τὸ λάμπειν -τὸ γὰρ σειρίαιεν τοῦτο δηλοῖ· “El mismo sol, al que llaman astro Sirio porque brilla -pues esto significa “σειρίαιεν”; Sch. in E. *Hec.* 1103: Σεῖριος ὁ ἥλιος. “Sirio es el sol”; Sch. in Nic. *Th.* 204b: σεῖριος κυρίως ὁ κύων, νῦν δὲ ὁ ἥλιος. “Sirio: principalmente el perro, pero ahora también el sol”. Sch. in Opp. *H.* 3.48: σεῖριος οὐ μόνον ὁ ἥλιος κατὰ τὴν κοινὴν χρῆσιν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἄστρον τῆς κυνὸς “Sirio no sólo es el sol en el uso común, sino también el astro del perro”; Hsch. s.v. σεῖριος· ὁ ἥλιος καὶ ὁ τοῦ κυνὸς ἀστήρ· “El sol y el astro del perro”; Sud. s.v. Σεῖριος· τὸν κύνα, ὅτε δὲ καὶ τὸν ἥλιον. “El perro, y a veces también el sol”. *Et. Gud.* s.v. Σεῖριος. ὁ ἥλιος, οἶονεϊ τείριος, κατὰ τροπὴν τοῦ τ εἰς σ, ἐπειδὴ τείρει καὶ καταπονεῖ ἡμᾶς τῷ καύματι. “El sol, es decir, Tirio, con cambio de la τ en σ, pues nos debilita y nos agota con su calor.

ἀλλά, μάκαρ, πολύμητι, πολύσπορε, βαῖνε γεγηθῶς
ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις.

“Llamo a Protógono de doble naturaleza, grande, errante por el éter, nacido de un huevo, adornado con alas doradas, que muge como un toro, origen de los bienaventurados y de los hombres mortales, semilla de mucha memoria, honrado con muchos sacrificios, dios de la primavera, indecible, oculto que se mueve impetuosamente, vástago resplandeciente, tú que disipaste la oscuridad sombría de los ojos, girando por todas partes por el mundo con el ímpetu de las alas llevando la sagrada luz brillante, por lo cual te llamo Fanes, soberano Príapo y Antauges de ojos vivos. Pero, bienaventurado, prudente, fértil, camina dichoso hacia la ceremonia sagrada muy variada con los iniciados en las orgías”.

En este poema órfico vemos los rasgos más característicos de Fanes que le atribuyen las teogonías, como veremos: nace en el Éter, de un huevo, tiene alas de oro, y da origen a todos los dioses y hombres. La explicación que da el poeta de su nombre es que procede de φάος (contracto φῶς), es decir que comparte la opinión de Macrobio.

De las varias teogonías cosmogónicas, la más “habitual” es la de las *Rapsodias*, que fue utilizada por Damascio (*Pr.* 1.316) en el siglo VI d.C.³¹⁹ El relato de Damascio puede ser competado concuerda con otras fuentes neoplatónicas, principalmente Proclo (cita). El curso de los acontecimientos es el siguiente: primero estaba Crono o el Tiempo, de quien nacen Éter y Caos³²⁰. Crono pone un huevo en el Éter³²¹, de quien nace Fanes³²², llamado también Protógono, Eros, Zeus y Bromio³²³. Fanes es una criatura maravillosa, pues es de ambos sexos, tiene plumas de oro, cuatro pares de ojos, cuatro cuernos y cuatro cabezas (de carnero, de león, de toro y de serpiente)³²⁴. Fanes es el primer rey de los dioses³²⁵. En la siguiente generación de dioses está la Noche, hija y amante de Fanes³²⁶, a quien éste le pasa el cetro de los dioses³²⁷. Después la Noche engendra a Urano y Gea³²⁸ y la Noche convierte a Urano en el tercer rey³²⁹. De la unión

³¹⁹ Lo que aquí llamamos convencionalmente teogonía de las *Rapsodias* es en realidad un intento de conciliar en un único poema todo el material órfico relativo a la cosmogonía que circulaba, con objeto de que resultara comprensible para los lectores. Cf. Ricciardelli (1993), p. 45.

³²⁰ OF 111.

³²¹ OF 114.

³²² OF 123.

³²³ OF 141.

³²⁴ OF 129-136.

³²⁵ OF 167.

³²⁶ OF 148.

³²⁷ OF 168.

³²⁸ OF 149.

entre Urano y Gea nacen muchos dioses, entre ellos Crono y Rea³³⁰. Crono castra a Urano³³¹ y se convierte en el cuarto rey³³². Entonces Zeus, hijo de Crono y Rea, pero que había sido criado por la Noche, toma el poder castrando a su padre³³³. Según una profecía³³⁴ Zeus tiene que devorar a Fanes³³⁵ para ostentar el poder. Tras engullir a este dios primordial y al mundo entero con él, tiene lugar una nueva creación del mundo³³⁶.

La versión de Jerónimo y Helánico, recogida también por Damascio (*Pr.* 1.317) es semejante a las de las *Rapsodias*, aunque existen algunas diferencias: al principio había agua (ὕδωρ) y materia (ὕλη o ἵλος). Un tercer principio nace de estos dos, que era una serpiente con la cabeza de toro y de león, y en el medio la cara de un dios y tenía alas en los hombros, llamado Crono insensible a la vejez (Χρόνος ἀγήραος) o Heracles. Este tiene una triple descendencia: Éter, Caos y Érebo. En el medio del Éter, el Tiempo puso un huevo, del que nació un dios (Fanes) con las dos naturalezas –masculina y femenina–, con alas de oro en los hombros, con la cabeza de un toro a los lados y sobre la cabeza una serpiente que muestra la forma de toda clase de animales. Este dios nacido primero (Protógono) se llama Zeus –administrador del mundo– y también Pan.

Las diferencias con la versión de las *Rapsodias* son claras: al principio hay agua, mientras que el Tiempo ocupa un lugar secundario. Junto al Éter y Caos, aparece aquí también como hijo del tiempo el Érebo. La Noche no aparece aquí en absoluto.

Anterior en el tiempo a éstas, -al menos en lo que a documentación se refiere- es la teogonía del Papiro de Derveni, del siglo IV a.C.³³⁷. Según el Papiro Derveni, Urano, hijo de la Noche, fue el primero en la sucesión de los reyes divinos. De Urano, por eyaculación, nace el Éter³³⁸. De Gea, que es la compañera de Urano, nacen Crono y Rea, que se casan entre sí. Crono emascula a su padre y se hace con el poder. De su unión nace Zeus, quien recibe una profecía de su padre Crono y de la Noche, según la cual para ejercer el poder debe devorar el falo de Urano, que se había convertido en el

³²⁹ OF 174.

³³⁰ OF 76.

³³¹ OF 187.

³³² OF 190.

³³³ OF 225.

³³⁴ OF 193.

³³⁵ OF 240.

³³⁶ OF 240-241.

³³⁷ Kouremenos, Parassoglou y Tsantsanoglou (2006), p. 9 basándose en el tipo de escritura, proponen una datación del papiro Derveni entre el 340 y el 320 a.C.

³³⁸ Así lo cree Bernabé (2002c), p. 105, basándose en el verso del fr. 8 que dice: αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς Αἰθήρα ἔκθορε πρῶτος. “Devoró (sc. Zeus) el falo (sc. de Urano), el cual había eyaculado al principio al Éter”. Betegh (2004), p. 156 por el contrario cree que el Éter estaba al principio de la creación y que era la contrapartida brillante de la Noche, la diosa “oscura”.

sol³³⁹. El falo producirá la fecundidad creadora posterior de Zeus, quien da nacimiento a todas las cosas existentes arrojándolas por la boca.

Como vemos, en esta teogonía no aparece Fanes, el dios primigenio de las dos anteriores, ni hay lugar para él en ella sin que su presencia suponga una contradicción con el resto de los acontecimientos³⁴⁰. Para Bernabé³⁴¹, Fanes sería una reinterpretación posterior del falo de Urano devorado por Zeus.

Finalmente citamos una teogonía cómica, la que aparece en las *Aves* de Aristófanes, vv. 685-703, estudiada, entre otros, por Bernabé³⁴². El texto se divide en dos partes: la primera (vv. 685-692) es una exhortación de las aves a los hombres, en la que se les revela la verdad: la nueva cosmogonía, en la que las aves desempeñan un papel principal. La segunda parte (vv. 693-703) contiene la teogonía propiamente dicha: al principio estaban el Caos, el Tártaro, Érebo y la Noche. El Érebo puso en el seno de la Noche un huevo y de él nació Eros, el cual, unido al caos, dio nacimiento a las aves. Finalmente Eros mezclando todos los elementos da lugar a la Tierra, el Cielo y el Océano.

Según Bernabé³⁴³, en esta teogonía Aristófanes mezcla elementos homéricos con contenidos hesiódicos³⁴⁴ y con cosmogonías de otros orígenes, como la de Acusilao y la de Empédocles³⁴⁵, así como elementos claramente órficos, pues el nacimiento de un huevo es una constante en la teogonía órfica³⁴⁶. De este modo habría un personaje Eros-Fanes que sería de gran importancia en esta tradición³⁴⁷.

De todo lo expuesto podemos decir que Fanes es un dios órfico, nacido de un huevo, que quizá se pueda equiparar con el Eros de Hesíodo y de Aristófanes y con el falo engullido por Zeus en el papiro de Derveni. Es un dios primigenio que se identifica

³³⁹ Así, Kouremenos, Parassoglou y Tsantsanoglou (2006), p. 26. Y añaden que, según el autor del Papiro de Derveni, Orfeo comparó el sol con los órganos genitales porque son tan necesarios como el sol para la existencia de todas las cosas.

³⁴⁰ Cf. Bernabé (2002c), p. 108.

³⁴¹ Bernabé (2002c), p. 111. Igualmente Kirk, Raven y Schofield (1987²), p. 48 creen que Fanes es un desarrollo órfico posterior del Eros cosmogónico de Hesíodo (Th. 116 y ss) o del falo engullido por Zeus.

³⁴² Bernabé (1995), pp. 195-211.

³⁴³ Bernabé (1995), p. 207. Una teoría semejante expresan Kirk, Raven y Schofield (1987²), pp. 25-29.

³⁴⁴ No hay duda de que Hesíodo es la fuente principal del pasaje de Aristófanes, como afirma Dunbar (1995), p. 435.

³⁴⁵ Según Hubbard (1997), p. 32, el rastro de Empédocles en esta teogonía se puede seguir en la idea de que es Eros el da lugar a todas las cosas mezclando los elementos preexistentes.

³⁴⁶ Dunbar (1995), p. 435 y ss., cree que el huevo cósmico es una influencia de las cosmogonías del oriente Próximo –hay un huevo en la cosmogonía de los fenicios, iraníes e indios– sobre las cosmogonías griegas post-hesiódicas. De hecho, en una cosmogonía incorrectamente atribuida a Epiménides (s. VII a.C.) aparece este motivo, sobre el cual pudo haber oído hablar Aristófanes en Atenas.

³⁴⁷ Guthrie (1952), p. 93 expresa sus reservas sobre la identificación entre Eros de Aristófanes con el Fanes de las *Rapsodias*, a pesar de haber nacido ambos de un huevo.

semánticamente con la luz (φῶς) y el sol. A partir de esta identificación con el sol, que aparece por primera vez en Diodoro, se le identifica con Dioniso, quien a su vez se identifica con el sol etimológicamente a través del verbo δινεῖμαι (dar vueltas) y porque Osiris, dios emparentado con Dioniso, también es identificado con el sol.

5.5. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos revisado tres ejemplos de sincretismo de Dioniso con otros dioses que aparecen en la obra de Diodoro, cada uno con sus características y finalidades propias. En el caso de Sabazio nos encontramos con un dios que llega a Grecia en el s. V a.C. y que tenía en común, a primera vista, con Dioniso el hecho de que en sus ceremonias se consumiera vino y participaran mujeres tocando tambores y otros instrumentos. Sin embargo, cuando Diodoro lo identifica con Dioniso, no lo hace con el Dioniso convencional, sino con el de los órficos, aunque ya sabemos que en época de Diodoro los dos Dionisos sufrían un proceso de sincretismo. Se basaba presumiblemente Diodoro para esta identificación de Sabazio con Dioniso órfico en ciertos aspectos de su rito, como la aparición de la serpiente en ambos, y tal vez su creencia en un más allá, aunque este aspecto no es tan evidente. Está claro que en el caso de Sabazio partimos con una desventaja, pues sólo conocemos de él lo que nos dicen los escritores clásicos –Aristófanes y Demóstenes–, pero para las épocas que nos interesan, la helenística y la imperial, carecemos de datos que puedan apoyar nuestra tesis en uno u otro sentido.

Respecto a Osiris y Dioniso, los griegos del siglo V a.C., Hecateo y su seguidor Heródoto, ya vieron en algunos aspectos de las ceremonias de Osiris e Dioniso, en concreto en las procesiones del falo, ciertos aspectos que vinculaban a ambos dioses, pero probablemente no llegaron más allá. Es en época helenística, cuando los Ptolomeos, en su idea de integrar ambas culturas –la griega y la egipcia– vieron la necesidad de buscar equivalentes griegos a sus dioses egipcios y en el caso de Osiris el que mejor se adecuaba a este sincretismo era Dioniso. Ambos eran dioses de la vegetación y de la humedad³⁴⁸, pero los griegos y egipcios fueron más allá y encontraron como nexo de unión el carácter mortal de ambos dioses y que los dos habían muerto de un modo análogo, con su cuerpo troceado en varias partes. Es curioso que, como en el caso de Sabazio, se haya identificado a Osiris con el Dioniso órfico,

³⁴⁸ Sobre Dioniso como dios de la vegetación y del elemento húmedo, cf. Otto (1997), pp. 113-126. Sobre estos mismos rasgos en Osiris, cf. Gwyn Griffiths (1980), pp. 151-172.

aunque tenía muchas semejanzas con el Dioniso convencional, como acabamos de decir. Seguramente los órficos vieron en la teología de los sacerdotes egipcios y viceversa numerosos rasgos en común, como la creencia en la vida en el más Allá, aunque hemos visto que en el caso de Osiris no es tan claro este rasgo.

Queremos insistir en la intencionalidad de los Ptolomeos en buscar estas semejanzas, con lo cual no pretendemos reducir este sincretismo religioso a un mero asunto político, pero no hay que olvidar la voluntad integradora de estos reyes, que llegaron a crear dioses artificiales, como Serapis, que aunaba creencias de los griegos y de los egipcios.

En la obra de Diodoro, más que un sincretismo, lo que encontramos es un “intercambio de papeles” entre Dioniso y Osiris. A Dioniso se le atribuyen rasgos propios de Osiris, como el ser de origen egipcio, la invención de la cerveza, y a Osiris se le atribuyen las características de Dioniso, entre otras, que recorre el mundo con su ejército en una labor civilizadora y llega hasta la India. Es como si los nombres de ambos dioses fueran intercambiables y Osiris fuera simplemente un Dioniso egipcio y Dioniso un Osiris griego.

Finalmente, en el caso de Fanes y Dioniso nos encontramos con un dios puramente órfico que aparece en las teogonías cosmogónicas como el primer dios, que da origen a los demás y a todas las cosas, lo que lleva a equipararlo con el sol, que da lugar al nacimiento y crecimiento de todos los seres. Es en esta identificación de Fanes con el sol la que nos lleva hasta Dioniso, pues éste también es identificado – escasamente en las fuentes, eso sí- con el sol, más bien debido a una asociación semántica de su nombre, como expone Macrobio, aunque el hecho de que Osiris también fuera identificado con el sol pudo aproximar a éste y a Dioniso. Aparte de esta semejanza, no encontramos más rasgos que identifiquen a Dioniso y Fanes, dioses que por otra parte sólo parecen tener en común, a falta de más datos, su papel destacado dentro del orfismo.

6. EPÍTETOS DE DIONISO

6. 1. INTRODUCCIÓN

Los epítetos de Dioniso no son demasiado tratados por Diodoro, quizá porque le debían de resultar un aspecto secundario del dios y poco interesante para sus lectores. Aparte, la mayoría de las explicaciones que proporciona Diodoro sobre los epítetos son erróneas. Esto se debe a que intenta explicar muchos de ellos a partir de palabras griegas que le suenan parecidas fonéticamente, como Leneo a partir de ληνός (“lagar”) o Bromio a partir de βρόμος (“trueno”), lo que le lleva a cometer errores de interpretación. En otras ocasiones, aunque la palabra de la que deriva el epíteto es evidente, como Mitráforo de μίτρα, sin embargo Diodoro inventa explicaciones racionalistas que nada tienen que ver con el verdadero origen del epíteto. Por este doble motivo, por la escasa atención que le dedica Diodoro a los epítetos de Dioniso y por sus explicaciones desacertadas, deberemos recurrir forzosamente a otros autores, tanto antiguos como modernos, que nos proporcionen mayor información y a veces mejor encaminada que la que nos ofrece Diodoro. Con estas consideraciones previas empezamos el estudio de los epítetos de Dioniso.

6.2. LENEIO (Ληναῖος)

Diodoro explica en 4.5.1 el epíteto Ληναῖος a partir de la palabra lagar (ληνός), pues los racimos se pisan en lagares. Esta explicación aparece en varios autores posteriores a Diodoro³⁴⁹, por lo que podemos pensar que todos ellos han tomado como

³⁴⁹ Por ejemplo, Eus. *Pr.* 2.2.10: Ληναῖον δὲ ἀπὸ τοῦ πατεῖσθαι τὰς σταφυλὰς ἐν ληνοῖς. “Lo llaman (sc. a Dioniso) Leneo por pisar los racimos en lagares; Apollod. *Gram.* fr. 57.3: Ληναῖος, ἀγὼν Διονύσου ἐν ἀγροῖς ἀπὸ τῆς ληνοῦ. “Leneo, concurso de Dioniso en los campos, <llamado así> por el lagar; Georg. *Cedr.* 1.52: τὸν οἶνον ἐξεῦρε καὶ ἐν τοῖς ληνοῖς ἀπέθλιψεν, ἀφ' ὧν καὶ Ληναῖος ὠνομάσθη. “Descubrió

fuelle al sículo. Pensaban estos autores y, no sin razón, que siendo Dioniso el dios del vino no podía extrañar que uno de sus epítetos estuviera relacionado con el lugar donde se pisan las uvas. Esta teoría, sin embargo, fue puesta en duda durante el XX. Deubner³⁵⁰ y Pickard-Cambridge³⁵¹, entre otros, llamaron en primer lugar la atención sobre la imposibilidad de que este epíteto, al igual que las fiestas Leneas, tuvieran relación con el lagar, porque una celebración en el lagar en el mes de enero –que es cuando se celebran estas fiestas- resultaba inadmisibile. Así que había que buscar otra etimología para el epíteto. Y se encontró en relación con uno de los nombres de las ménades, las λῆναι. Esta teoría parece que ha encontrado aceptación entre los investigadores modernos³⁵².

Ahora bien, ¿dónde se celebraban las Leneas y en qué consistían? Pickard-Cambridge afirma que se celebraban en un lugar llamado *Lenaion*, sobre el que existen dos tradiciones, la de los escolios y la de los lexicógrafos. Según la primera, el *Lenaion* era un lugar fuera de la ciudad de Atenas, como dice el escoliasta de Aristófanes en *Acarnienses*, v. 202:

τὰ Λήναια λεγόμενα. ἔνθα καὶ ὁ ἐπιλήναιος ἀγὼν τελεῖται τῷ Διονύσῳ.
Λήναιον γάρ ἐστιν ἐν ἀγροῖς ἱερὸν τοῦ Διονύσου διὰ τὸ πλεκτοῦς ληνοῦς
ἐνταῦθα γεγονέναι.

“Las llamadas Leneas. Allí se celebra el certamen del lagar en honor de Dioniso. Pues el templo Leneo de Dioniso está en los campos porque allí hay lagares trenzados”.

También aporta idéntica información Esteban de Bizancio s.v. Ληναῖος:

ἀγὼν Διονύσου ἐν ἀγροῖς, ἀπὸ τῆς ληνοῦ.

“Certamen de Dioniso en los campos, por el lagar”.

Este texto aparece ligado a la explicación de las Leneas a partir del lagar y como la hemos desechado antes, tal vez debamos poner en duda también que las Leneas se celebren fuera de Atenas, aunque quizá la relación entre Leneas y lagar sea una explicación equivocada de por qué el templo estaba fuera de la ciudad.

La segunda tradición, la de los lexicógrafos, tiene como principal defensor a Hesiquio (s.v. ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών):

(sc. Dioniso) el vino y lo pisó en lagares, por lo cual lo llamaron también Leneo”; Sch. in D. P. 1154.7 ἀπὸ τοῦ ληνοῦ δὲ Ληναῖος προσαγορεύεται. “Se le llama Leneo (sc. a Dioniso) por el lagar”.

³⁵⁰ Deubner (1932), p. 126

³⁵¹ Pickard-Cambridge (1953), p. 29

³⁵² Así, por ejemplo, Frisk (1960), s.v. Λῆναι; Chantraine (1975), s.v. Λῆναι, quien además añade que la relación con ληνός es una etimología popular.

ἔστιν ἐν τῷ ἄστει Λήναιον περίβολον ἔχον μέγαν καὶ ἐν αὐτῷ Ληναίου Διονύσου ἱερόν, ἐν ᾧ ἐπετελοῦντο οἱ ἀγῶνες <τῶν> Ληναίων, πρὶν τὸ θέατρον οἰκοδομηθῆναι.

“Hay en la ciudad un recinto Leneo que tiene en su interior el templo de Dioniso leneo, en el cual se celebraban los certámenes leneos, antes de que se construyera el teatro”.

Según Deubner³⁵³, la existencia del templo dentro de la ciudad, está garantizada por un escolio a Demóstenes (*in Mid.* 18.129), en el que se dice que templo del héroe Calamites estaba junto al templo Leneo:

τὸ δὲ ἱερόν αὐτοῦ ἐστὶ πρὸς τῷ Ληναίῳ.

“Su templo (sc. de Calamites) está junto al Leneo”.

Por el contrario, la localización fuera de la ciudad se debería a una confusión, porque en el verso 504 de los *Acarnienses* se habla de las Leneas como lugar de fiesta, pero en realidad se refiere a las Dionisias Rurales.

Respecto a la segunda pregunta, en qué consistían las Leneas, se han hecho diversas propuestas. Pickard-Cambridge³⁵⁴ afirma que era un ritual típicamente dionisiaco, celebrado exclusivamente por mujeres, en varios estados de éxtasis, acompañadas con tirsos, antorchas, flautas y tímpanos. Pero no sabemos mucho más de las ceremonias que allí se celebraban. A partir de la segunda mitad del siglo V a.C. – probablemente hacia el 440 a.C.- se establecieron concursos entre autores de tragedias y comedias, y había también concursos entre actores de ambos géneros.

Según Deubner³⁵⁵, el *Lenaion* era el lugar donde bailaban las ménades y, por tanto, las leneas era un resto del culto orgiástico. Y se basa, entre otras cosas, en que sólo participaban mujeres, lo que lo relaciona claramente con las orgías dionisiacas. Se trataría de unos ritos que serían un recuerdo de los tracios, pero que no se celebran en el campo, sino dentro de un recinto sagrado de la ciudad de Atenas.

Para Farnell³⁵⁶, este festival consistiría en que las ménades áticas intentaban despertar al dios inmaduro o dormido. Esto lo deduce Farnell del principal acto del festival, que está descrito en un escolio a las *Ranas* de Aristófanes, v. 482:

³⁵³ Deubner (1932), p. 124

³⁵⁴ Pickard-Cambridge (1953), p. 35

³⁵⁵ Deubner (1932), p. 126

³⁵⁶ Farnell (1894) V, p. 208.

ἐν τοῖς Ληναϊκοῖς ἁγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδοῦχος κατέχων λαμπάδα, λέγει, καλεῖτε θεόν. καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι, “Σεμελή! Ἰακχε πλουτοδότα”.

“En las fiestas leneas de Dioniso el portador de la antocha con una lámpara en la mano invoca al dios. Y los oyentes gritan: Yaco, hijo de Sémele, dador de riqueza”.

Según Parke³⁵⁷, las Leneas son un culto primitivo en honor de Dioniso y su carácter primigenio se detecta en que estaban organizados por el rey (βασιλεύς), la autoridad originaria de la administración civil y religiosa. Por lo demás, la información que nos proporciona Parke es similar a la de Farnell, pues nos habla del ritual en que el portador de la antorcha invoca a Dioniso, sobre el cual hemos hablado antes.

Sea cual sea, pues, el contenido exacto de las leneas, en cualquier caso se trata de una fiesta importante en relación con Dioniso y el epíteto Leneo uno de los más habituales aplicados al dios.

6.3. MITRÁFORO (Μιτρήφορος)

Este epíteto, cuyo sentido se deduce claramente, es un compuesto que significa “el que porta la mitra”. Para explicarlo, Diodoro (4.4.4) recurre a una explicación racionalista, hecho frecuente en su obra, y dice que la mitra la usaba Dioniso para combatir los dolores de cabeza cuando se abusaba del vino. Y añade que de esta mitra derivó después la diadema que utilizaron los reyes.

La mitra es uno de los atributos de Dioniso. Consiste en una cinta que el dios lleva anudada en la frente y cuyos extremos le caen por detrás de la cabeza hasta la espalda o por las sienes hasta el pecho³⁵⁸. Picard³⁵⁹ añade a esta descripción que se trata de una cinta transparente que aparece combinada a veces con otra tenia que sujeta el peinado. Según Brandenburg³⁶⁰ el ejemplo más antiguo en la cerámica de una representación de Dioniso ataviado con una mitra aparece en una hidra del pintor Sileo conservada en Berlín, datada en 480 a.C., y que representa a Dioniso raptando a Ariadna, que acaba de ser abandonada por Teseo. A partir del siglo IV a.C. y en adelante, la mitra se convierte, junto con el tirso y la corona de hiedra, en uno de los elementos identificativos de Dioniso.

³⁵⁷ Parke (1977), p. 104.

³⁵⁸ Brandenburg (1966), p. 133.

³⁵⁹ Picard (1932), p. 708 y ss.

³⁶⁰ Brandenburg (1966), p. 133.

En la literatura griega, el primer ejemplo de la relación de Dioniso con la mitra aparece en Simónides (fr. 148 B, vv. 1 y ss):

Πολλάκι δὴ φυλῆς Ἀκαμαντίδος ἐν χοροῖσιν ὤραι
ἀνωλόλυξαν κισσοφόροις ἐπὶ διθυράμβοις
αἱ Διονυσιάδες, μίτραισι δὲ καὶ ῥόδων ἁώτοις
σοφῶν ἀοιδῶν ἐσκίασαν λιπαρὰν ἔθειραν,

“Muchas veces las Horas en los coros de la tribu Acamántide
gritaban en ditirambos portadores de hiedras,
Dionisiades, y con mitras y con lo más fino de las rosas
oscurecían la cabellera brillante de los sabios aedos”.

También Sófocles (*OT* 209 y ss) habla de que el coro invoca a Dioniso χρυσομίτρην (“de dorada mitra”):

τὸν χρυσομίτραν τε κικλήσκω,
τᾷσδ' ἐπώνυμον γᾶς,
“Y llamamos al de dorada mitra,
epónimo de esta tierra”.

Pero el texto que más nos interesa por su vinculación con el dios es el pasaje de las *Bacantes* de Eurípides (vv. 831-834), en el que Dioniso habla con Penteo para que participe en los ritos orgiásticos y le viste de mujer con el atuendo típico de las bacantes:

Δι. κόμην μὲν ἐπὶ σῶι κρατὶ ταναὸν ἐκτενῶ.
Πε. τὸ δεύτερον δὲ σχῆμα τοῦ κόσμου τί μοι;
Δι. πέπλοι ποδήρεις· ἐπὶ κάραι δ' ἔσται μίτρα.
“Di. Te extenderé el cabello largo por tu cabeza.
Pe. ¿Y cuál será el segundo adorno de mi vestido?
Di. Los peplos hasta los pies. Y en la cabeza estará la mitra”.

Aquí se comprueba ya que la mitra es uno de los adornos de Dioniso y sus seguidores. El hecho de que en Grecia la mitra fuera usada sólo por mujeres³⁶¹, como nos dicen *Etymologicum Magnum* (s.v. μίτρα), Aristófanes (*Th.* 257 y 941) y Eurípides

³⁶¹ La mitra era concretamente el peinado de las jóvenes a punto de casarse y por tanto, el hecho de llevar mitra supone que Dioniso es evocado en su forma femenina. La función de la mitra es conferirle la gracia (χάρις) necesaria a la joven para ser considerada adulta y así poder casarse. Cf. Calame (1977), p. 99 y Bremmer (1992), p. 194.

(*Hec.* 924) y por el propio dios Dioniso llevó a Seaford³⁶² a pensar que los hombres que la usaban eran afeminados o que se vestían como mujeres, noticia que aparece en Virgilio³⁶³ y Séneca³⁶⁴. Esto puede concordar con el carácter de dios afeminado que a veces se le atribuye a Dioniso, pues él mismo se pone una mitra como las mujeres. Bremmer³⁶⁵ añade que esta forma de travestirse en los ritos dionisiacos es un motivo iniciático, lo cual parece deducirse del texto de las *Bacantes*. Según Oranje³⁶⁶ el hecho de que Penteo se ponga la mitra como las bacantes, además de significar que se inicia en los ritos de Dioniso, simboliza que es presa de la locura³⁶⁷. Y el hecho de quitársela en el v. 1115 supone que ha recuperado la cordura.

Finalmente citamos un texto de Catulo (64.60 y ss), en el que el poeta latino narra el abandono de Ariadna por parte de Teseo.

*quem procul ex alga maestis Minois ocellis,
saxeae ut effigies bacchantis, prospicit, eheu,
prospicit et magnis curarum fluctuat undis,
non flavo retinens subtilem vertice mitram,
non contacta levi velatum pectus amictu,
non tereti strophio lactentes vincta papillas,
omnia quae toto delapsa e corpore passim
ipsius ante pedes fluctus salis alludebant.*

“A éste (sc. Teseo) lo ve la hija de Minos (sc. Ariadna) desde lejos, desde la pétrea alga, con sus tristes ojos, ay, como la efigie de una bacante, lo ve y fluctúa entre grandes olas de preocupaciones, ya no sujeta la delgada mitra en la cabellera rubia, ni cubre su pecho tapado con un suave manto, ni sujeta sus pechos lactantes con un fino sostén,

³⁶² Seaford (2001), p. 215. Otro ejemplo de hombres que se visten como mujeres que aduce Brandenburg (1966), p. 82, es que los comastas y los participantes en banquetes se ponían pañuelos en la cabeza como las heteras y las mujeres músicos que participan en ellos.

³⁶³ Verg. *Aen.* 4.215 y ss: *et nunc ille Paris cum semiuiro comitatu, Maeonia mentum mitra crinemque madentem subnexus, raptu potitur*: “Y ahora aquel Paris, con un cortejo afeminado, ciñéndose la barba y el cabello mojado con la mitra meonia, realizó el raptó”.

³⁶⁴ Sen. *Oed.* 412 y ss: *Te decet cingi comam floribus uernis, te caput Tyria cohibere mitra hederae mollem bacifera religare frontem*, “Te (sc. Baco) conviene ceñirte el cabello con flores primaverales, rodearte la cabeza con una mitra tiria o atarte la frente delicada con una hiedra con bayas”.

³⁶⁵ Bremmer (1992), p. 193.

³⁶⁶ Orange (1984), p. 96, nota 234.

³⁶⁷ Una opinión semejante a esta se encuentra ya en Picard (1932), p. 719, para quien la mitra es el símbolo visible de los iniciados báquicos, de los poseídos por el dios. La mitra les comunica el *voûç* divino, la locura o el éxtasis.

las olas del mar jugaban con todo lo que había caído de su cuerpo por todas partes ante sus propios pies.”

Es interesante que en este pasaje, Ariadna, la futura esposa de Dioniso, ya no va ataviada con la mitra, el típico adorno de las bacantes, cuando es abandonada por Teseo. Según Tatham³⁶⁸, Ariadna es aquí no sólo la imagen de una bacante (*effigies bacchantis*, v. 61) sino que es una verdadera bacante, que ha adquirido la locura, a lo que se refiere Catulo previamente como *indomitos...furores* (v. 54).

La mitra tiene origen oriental, como confirman los autores, aunque no todos se ponen de acuerdo sobre su origen exacto e incluso tampoco sobre su uso, porque se llama mitra a varios objetos, entre otros a la cinta de la que hemos venido hablando y a un turbante que utilizan ciertos pueblos orientales³⁶⁹.

Un texto de Safo (fr. 98a Page) es nuestro primer testimonio sobre el origen de la mitra:

[—]μίτραναν δ' ἀρτίως κλ[
ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίω[ν
“...precisamente una mitra
coloreada de Sardes”.

Posteriormente Alcmán en su famoso *Partenio* (fr. 1 Edmonds) dice:

οὔτε γάρ τι πορφύρας
τόσσος κόρος ὥτ' ἀμύναι,
οὔτε ποικίλος δράκων
παγχρύσιος, οὐδὲ μίτρα
Λυδία, νεανίδων
ἱανογ[λ]εφάρων ἄγαλμα.
“Pues no nos ayuda
tan gran abundancia de púrpura,
ni la serpiente de varios colores
toda de oro, ni la mitra
lidia, adorno de las
jóvenes de dulces párpados”.

³⁶⁸ Tatham (1990), p. 560

³⁶⁹ Sobre los diferentes significados de la palabra ‘mitra’, cf. Brandenburg (1966), p. 67 y ss.

En este texto aparece la mitra como complemento de las jóvenes doncellas miembros del coro, tal como apuntaban Bremmer y Calame³⁷⁰. Y la conexión con Dioniso es posible, pues, según Brandenburg³⁷¹ -aunque es una opinión muy discutible-, el Partenio es un canto en honor de este dios. En cuanto al origen de la mitra -al igual que en el fragmento de Safo- se menciona Lidia, lo que según Page³⁷², es sinónimo de lujo.

Otro de los autores que habla sobre el origen de la mitra es Píndaro (N. 8.14):

ἄπτομαι φέρων
 Λυδίαν μίτραν καναχηδὰ πεποικιλμέναν,
 “Vengo llevando
 una mitra lidia embellecida con flautas”.

Propertio tiene dos pasajes en los que menciona la mitra. En el primero (2.29.15) sitúa su origen en Sidón:

*Quae cum Sidoniae nocturna ligamina mitrae
 solverit atque oculos moverit illa gravis,
 afflabunt tibi non Arabum de gramine odores,
 sed quos ipse suis fecit Amor manibus.*

“Cuando ella (sc. Hesterna) se desató los nocturnos nudos
 de la mitra sidonia y movió los ojos serios,
 no te llegaron los olores de la hierba de los árabes,
 sino los que fabricó el propio amor con sus manos.”

En otro lugar (3.17.30) sin embargo, habla de la mitra como originada en Lidia:

Cinget Bassaricas Lydia mitra comas.

“Se ceñirá (sc. la multitud de Naxos) los cabellos basareos con la mitra lidia”.

El adjetivo lidio es el más aparece ligado a la mitra, por lo que podíamos preguntarnos si ese sería su origen³⁷³, pero no está tan claro. Brandenburg³⁷⁴ establece un listado de aquellos pueblos que aparecen representados con mitras en la pintura y la escultura: los babilonios (a los que ya citaba Heródoto), los partos, los bactrios, los arios, los aracosios (pertenecen a los pueblos de Irán oriental), los gándaros y los indios.

³⁷⁰ Cf. nota 361.

³⁷¹ Brandenburg (1966), p. 53, nota 2.

³⁷² Page (1951), p. 68.

³⁷³ Así lo cree, por ejemplo, Lenormant (1877), p. 628.

³⁷⁴ Brandenburg (1966), p. 111 y ss.

Entre éstos nos interesan los indios, porque ya en el siglo III a.C. Megástenes, quien los pone en relación con el culto de Dioniso, dice que la mitra era uno de sus atavíos³⁷⁵. Posteriormente, en el siglo II d.C., Arriano comenta que Dioniso, entre otras cosas, enseñó a los indios a llevar mitras³⁷⁶.

En resumen, la mitra, aparece relacionada con Dioniso desde época de Alcman y Simónides, tiene origen oriental y en Grecia lo llevaban las mujeres que celebraban a Dioniso y el propio dios. Los hombres lo llevaban tal vez como signo de afeminamiento y en el culto a Dioniso como motivo iniciático.

6.4. PIRÍGENES (Πυριγένης)

El epíteto Πυριγένης “nacido del fuego” hace referencia al nacimiento de Dioniso del fuego provocado por los rayos cuando su madre Semele sale al encuentro de Zeus y éste la abrasa. Este epíteto aplicado a Dioniso, además de en Diodoro, aparece en un pasaje de Estrabón (13.4.11), que dice así:

ἀστεϊζόμενοι δέ τινες εἰκότως πυριγενῇ τὸν Διόνυσον λέγεσθαί φασιν, ἐκ τῶν τοιούτων χωρίων τεκμαιρόμενοι.

“Algunos muestran su cultura y dicen que Dioniso se llamó Pirígenes, pues lo testimonian de estas regiones (sc. Misia o Meonia).

Ovidio (*Met.* 4.11) traduce este epíteto al latín como *ignigena* (“nacido del fuego”):

Bacchumque vocant Bromiumque Lyaeumque ignigenamque satumque iterum solumque bimatrem;

“A Baco lo llaman Bromio, Lieo, nacido del fuego, nacido dos veces, y el único que tiene dos madres”.

³⁷⁵ Megasth. ap. Str. 15.1.58: Περὶ δὲ τῶν φιλοσόφων λέγων τοὺς μὲν ὀρεινοὺς αὐτῶν φησὶν ὕμνητάς εἶναι τοῦ Διονύσου, δεικνύντας τεκμήρια τὴν ἀγρίαν ἄμπελον παρὰ μόνοις φυομένην καὶ κιττὸν καὶ δάφνην καὶ μυρρίνην καὶ πύξον καὶ ἄλλα τῶν ἀειθαλῶν, ὧν μηδὲν εἶναι πέραν Εὐφράτου πλὴν ἐν παραδείσοις σπάνια καὶ μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας σωζόμενα. Διονυσιακὸν δὲ καὶ τὸ σινδονοφορεῖν καὶ τὸ μιτροῦσθαι καὶ μυροῦσθαι καὶ βάπτεσθαι ἄνθινα καὶ τοὺς βασιλέας κωδωνοφορεῖσθαι καὶ τυμπανίζεσθαι κατὰ τὰς ἐξόδους. “Hablando de los filósofos, dice (sc. Megástenes) que los montañeses cantan en himnos a Dioniso, y muestran como testimonios la vid salvaje, que crece sólo en su país, la hiedra, el laurel, el mirto, el boj y otros árboles perennes, ninguno de los cuales hay al otro lado del Éufrates, excepto unos pocos en jardines y que se conservan con mucho cuidado. Y es también costumbre dionisiaca llevar vestidos de lino, mitras, perfumarse y teñirse, y que los reyes, en sus salidas, estén acompañados por gente que lleva campanillas y que toca que tambor”.

³⁷⁶ Arr. *Ind.* 7.8: καὶ ὄρχησιν δὲ ἐκδιδάξαι τὴν σατυρικὴν, τὸν κόρδακα παρ' Ἑλλήσι καλούμενον, καὶ κομᾶν Ἰνδοὺς τῷ θεῷ μιτρηφορέειν τε ἀναδείξαι καὶ μύρων ἀλοιφὰς ἐκδιδάξαι. “Mostró (sc. Dioniso) a los indios la danza de los sátiros, el llamado entre los griegos córdax, les enseñó a gloriarse del dios, a llevar mitras y les mostró el unte de los perfumes”.

Este epíteto, aparte de los textos que hemos mencionado, no aparece casi en la literatura griega. Los himnos órficos, por ejemplo, utilizan la palabra πυρίσπορος, que es prácticamente un sinónimo de Pirígenes³⁷⁷. Aparece en el *Himno órfico* 45:

Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε,
Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ, πολυώνυμε, παντοδυνάστα,
“Ven, Dioniso bienaventurado, nacido del fuego, con frente de toro,
Basareo y Baqueo, de muchos nombres, que todo lo puedes”³⁷⁸.

Según Jeanmaire³⁷⁹, estos epítetos (πυριγένης y πυρισπόρος) parecen implicar la filiación de Dioniso con el dios del cielo-indoeuropeo, es decir Zeus, cuyo nombre es reconocible en la primera parte del nombre de Dioniso³⁸⁰, lo cual parece poco probable, pues no se explica bien qué relación existe entre el fuego contenido en la raíz de estos epítetos y que Dioniso sea hijo de Zeus.

6.5. BAQUEO (Βακχεῖος)

Diodoro usa el epíteto Baqueo en 4.5.1 y dice que Dioniso se llama así por las bacantes que lo acompañan. Tal como lo define Diodoro da la impresión de que el epíteto Baqueo deriva de bacante, pero en realidad ambas palabras derivan de la misma raíz βακχ-. Según Graf³⁸¹, el nombre Βάκχος y sus derivados (Βακχεῖος, Βάκχιος y Βακχεύς) aparecen en el Egeo Central (Naxos, Miconos, Rodas y Lindos) y en la costa de Asia Menor (Éfeso, Cnido, Mileto). Este epíteto aparece también en las colonias de estas polis en Magna Grecia. Este nombre y sus derivados se refieren siempre al culto de Dioniso como dios del éxtasis, pues siempre aparecen asociadas al furor, la locura y el éxtasis propiamente dicho³⁸². Es curioso que estas palabras, Βάκχος, Βακχεῖος, Βακχεύς y Βάκχιος nunca se encuentren como nombres independientes de Dioniso, sino

³⁷⁷ Otro epíteto de significado similar, πυρίπαις “hijo del fuego”, lo encontramos en Opp. C. 4.287: ὁψὲ δὲ καὶ Θήβης ἐπεβήσατο καὶ πυρίπαιδι πᾶσαι ὑπηντίασαν Καδμηίδες: “Después también llegó (sc. Dioniso) a Tebas y todas las Cadmeidas salieron al encuentro de él, el hijo del fuego.”

³⁷⁸ El otro pasaje en el que aparece πυρίσπορος referido a Dioniso es *Orph. H.* 52.1 y ss: Κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, † μανικέ, Βακχεῦ, ταυρόκερως, ληνᾷε, πυρίσπορε, Νύσιε, λυσεῦ. “Te invoco, bienaventurado, de muchos nombres, furioso, Baqueo, con cuernos de Toro, leneo, nacido del fuego, Niseo, liberador.”

³⁷⁹ Jeanmaire (1978), p. 336.

³⁸⁰ Sobre esto cf. cap. *El nombre de Dioniso*

³⁸¹ Graf (1985) p. 285.

³⁸² Según West (1974), p. 24, antes del siglo IV a.C. la palabra βάκχοι no tenía necesariamente relación con Dioniso, sino que se refería a aquellos que han tomado parte en un ritual de purificación. Por eso no es de extrañar que aparezcan βάκχοι al servicio de Deméter y Perséfone en un fragmento de Arquíloco (fr. 322). Esta opinión no parece correcta. Lo que indica el texto de Arquíloco es que Deméter y Perséfone están en un contexto báquico, pues ambas son madres de Dioniso según las dos versiones principales que conocemos del mito órfico.

que siempre son epiclesis. Solamente los poetas utilizaron libremente estos epítetos como nombres propios de Dioniso y gracias a los poetas romanos nos ha llegado Baco como nombre del dios en lugar de Dioniso.

Βάκχος no es sólo una epiclesis de Dioniso, sino que sus seguidores reciben también este nombre, como vemos en un pasaje de los *Cretenses* de Eurípides (fr. 472) que ya sacamos a colación en otro lugar:

ἄγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
μητρὶ τ' ὀρεῖῳ δᾶδας ἀνασχών
καὶ κουρήτων
βάκχος ἐκλήθη ὁσιωθείς.

“Mantengo una vida sagrada desde que
me hice iniciado de Zeus Ideo,
y tras celebrar los truenos de Zagreo noctívago
y los banquetes en que se come carne cruda,
y tras ofrecer antorchas a la madre montañesa
fui purificado con los curetes
y llamado Baco”.

Según Graf³⁸³, el hecho de que al iniciado se le llame igual que al dios no significa que se produzca una identificación entre ambos en el ritual extático³⁸⁴, sino que el dios se muestra como prototipo de éxtasis para su iniciado.

La etimología de βάκχος es desconocida³⁸⁵. Wilamowitz³⁸⁶ piensa que la palabra tiene un origen oriental y, como creía en el origen tracio de Dioniso, piensa que el origen de Βάκχος debe de estar en la Tracia asiática, esto es, Frigia.

³⁸³ Graf (1985), p. 287.

³⁸⁴ La misma opinión expresa Boyancé (1936), p. 87, nota 3. La idea de que el dios es un modelo de éxtasis para los iniciados también está en Roux (1972), p. 293, pues Dioniso es el “bacante” por excelencia. Dodds (1944), p. 115, por el contrario, cree que el hecho de que los participantes en los ritos dionisiacos se llamen βάχκοι como el dios sí que debe implicar algún grado de identificación con éste. Esta idea de identificación entre Dioniso y sus fieles la recogen también Gruppe (1906) II, p. 732; Verrall (1910), p. 3 y Gernet-Boulangier (1932), p. 114. Por su parte, Jeanmaire (1978), p. 58 no cree en la identificación entre el dios y el iniciado, sino que por el contrario es el dios el que ha tomado el nombre de Baco de sus seguidores.

³⁸⁵ Así por ejemplo, Frisk (1960), s.v. Βάκχος; Chantraine (1975), s.v. Βάκχος. Furnée (1972), p. 211 intenta explicarla dentro del griego a partir de la palabra μάχλος (lujurioso), con cambio de μ por β, y

Graf³⁸⁷ cree que la palabra Βάκχος es de origen lidio, pues **Bakis*, equivalente lidio para Dioniso, aparece en el mes derivado *Bakilliś*, en el nombre de un sacerdote, *kavés bakilliś*, así como en el teóforo *Bakivas*, cuya traducción en griego es Διονυσικλῆς³⁸⁸.

Aun admitiendo en principio el origen lidio de Βάκχος, le extraña a Graf que no se hayan encontrado testimonios de esta palabra en ámbito eolio ni en la parte occidental de Asia Menor, lugar de transición entre lidios y griegos. Y aporta la posibilidad de que la palabra haya podido tener origen etrusco. En esta lengua encontramos testimoniados los apelativos *paχaθur* y *paχana* y la epiclesis *paχie*, aplicados al dios etrusco Fufluns. Estas tres palabras tienen sufijación etrusca, incluso *paχie*, que según Graf se corresponde con el griego Βάκχιος. Los etruscos habrían tomado los ritos báquicos con el vocabulario técnico y lo habrían asimilado al culto de su dios Fufluns³⁸⁹.

Otra interpretación distinta es la de Astour³⁹⁰, para quien la palabra Βάκχος puede venir de la raíz semítica **bky-* (como en acad. *Bakú*, ugar. *bky* y hebr. *bākā*), que significa “llorar”, en referencia a que se trata de un dios que muere y cuya muerte se lamenta.

En resumen, el epíteto Βάκχος y sus compuestos, que parecen tener un origen greco-oriental, son las denominaciones más importantes aplicadas a Dioniso, hasta el punto de que Baco, en época romana, acabaría aplicándose, en lugar de Dioniso, al dios del vino.

6.6. BROMIO (Βρόμιος)

Según Diodoro (4.5.1) se llama Bromio (Βρόμιος) a Dioniso porque en su nacimiento se produjo ruido de truenos (βρόμος). Esta explicación evemerística y en

aduce otras palabras en las que se ha producido este mismo fenómeno. Μάχλος tiene el paralelo, dentro del indoeuropeo, del aind. *makhá-*, epíteto de diversos dioses, y del arm. *maḥaz* “lascivo”.

³⁸⁶ Wilamowitz (1931), II, p. 63.

³⁸⁷ Graf (1985), p. 287. Piensa que el punto de contacto entre griegos y lidios podría haber estado en la ciudad de Eritras.

³⁸⁸ Διονυσικλῆς como equivalente de *Bakhivas* aparece en una inscripción bilingüe greco-lidia (Sardis VI.1.39). A favor del origen lidio de Βάκχος se expresan también Frisk (1960), s.v. Βάκχος, Jongkees (1938), p. 361 y, aunque con dudas, Nilsson, p. 578. Otto (1997), p. 50 piensa que no puede concluirse obligatoriamente con que Βάκχος sea una palabra de origen lidio. Le parece más plausible pensar que el nombre era oriundo de la población pre-griega y que los lidios conservaron el nombre como principal denominación de Dioniso. Las mismas dudas expresa Burkert (2007), p. 220. Zgusta (1964), p. 118 cree que la palabra es de origen griego y que los lidios la tomaron de éstos, es decir, la opinión opuesta a Graf.

³⁸⁹ La identificación de Fufluns con Dioniso es afirmada, entre otros, por Radke (1965), p. 135 y ss.

³⁹⁰ Astour (1967), p. 174 y ss.

cierto sentido lingüística, pues relaciona dos palabras de parecido fonético, como son Βρόμιος y βρομός, no es exclusiva de Diodoro, ya que aparece también en los escolios a la *Iliada* de Homero 1.354:

βρόμος κυρίως ὁ τοῦ πυρὸς ἤχος. ὅθεν καὶ τὸν ἀπὸ πυρὸς Διόνυσον Βρόμιον καλοῦσιν.

“Propiamente ‘βρόμος’ es el ruido del rayo, de donde también por el rayo a Dioniso lo llaman Bromio”.

También se menciona en el *Etymologicum Magnum*, s.v. Βρόμιος:

Ὁ Διόνυσος· παρὰ τὸν βρόμον. Καὶ γὰρ τῆς Σεμέλης κεραυνωθείσης ἡρπάγη ὑπὸ τοῦ Ἑρμοῦ, κατὰ βούλησιν τοῦ Διὸς, ἐκ μέσου τοῦ πυρός.

“Dioniso: del ruido del trueno. Pues cuando Sémele fue fulminada por el rayo, fue sacado por Hermes, según la voluntad de Zeus, de en medio del fuego”.

Otra solución menos satisfactoria, pues parece una explicación *ad hoc*, es la que proporciona Servio (in Verg. *Ecl.* 6.15), según la cual el nombre Bromio viene de una ninfa Brome:

Alii a Bacche nympha, quae cum Brome sorore sua eum nutrierat in monte Nysa, a Nysa nutrice.

“Otros, por la ninfa Baque, la cual, con su hermana Brome, lo crió (sc. a Dioniso) en el monte Nisa, por la nodriza Nisa.

Higino (*Fab.* 182) habla de una ninfa Bromie, que pudo ser una de las nodrizas de Zeus:

Oceani filiae Idothea Althaea Adrasta, alii dicunt Meliss<e>i filias esse, Iouis nutrices. quae nymphae Dodonides uocantur (alii Naides uocant) quarum nomina Cisseis Nysa Erato Eriphia Bromi<e> Polyhymno.

“Las hijas del Océano son Idotea, Altea, Adrastea; otros dicen que son hijas de Meliseo, las nodrizas de Zeus. Estas ninfas se llaman Dodonias (otros las llaman Náyades)...cuyos nombres son Ciseis, Nisa, Erato, Erifia, Bromie, Polimno”.

Finalmente citamos la explicación de la Suda (s.v. βρόμιος), que relaciona este epíteto con βορά (alimento).

ὁ Διόνυσος, ὁ γενεσιουργὸς τῶν καρπῶν· παρὰ τὸ βορὰ βόριμος, καὶ ὑπερθέσει βρόμιος.

“Dioniso, el creador de los frutos: de alimento (βορά) resulta Bórimo, y por transposición, Bromio”.

En la actualidad, sin embargo se tiende a dar una explicación diferente a éste epíteto. Según Dodds³⁹¹, Bromio, que viene del verbo βρέμω, se explica porque Dioniso es un dios rugidor, ya que se muestra como dios toro, león, dios de los terremotos. Además existe el paralelo de la palabra ἐρίβρομος relacionada con el mismo Dioniso, que significa aproximadamente “de resonante bramido”, y que no hace referencia a ningún trueno durante su nacimiento³⁹².

Para Brown³⁹³, Bromio, que traduce como “el sonoro, el ruidoso”, se aplica a Dioniso en un sentido derivativo como el patrón del culto orgiástico y del ritual ruidoso y vociferante.

Finalmente, Jeanmaire³⁹⁴ dice que Bromio, que debe traducirse como “el que murmulla” o “el que estremece” conviene a la naturaleza del dios cuya presencia se cree sentir en la agitación de las hojas y en el sordo murmullo de los bosques, pero más especialmente se refiere al temblor, acompañado de estremecimientos y de sordos rugidos, mediante los que se indica el estado de éxtasis que el dios imbuje a sus fieles.

Nuestra opinión es que el epíteto Bromio hace referencia al ruido que produce el propio dios, como afirma Dodds, pero también el que se producen sus seguidores, como apunta Brown. En ningún caso parece referirse exclusivamente a la agitación que produce el dios en los bosques, como cree Jeanmaire.

Bromio, como Baco, es uno de los epítetos más habituales de Dioniso, hasta el punto que se utiliza como simple sinónimo de éste en muchas ocasiones. Por ejemplo, Eurípides (*Cyc.* 123) utiliza la expresión “bebida de Bromio” para referirse al vino:

³⁹¹ Dodds (1944), p. 74.

³⁹² El epíteto ἐρίβρομος aplicado a Dioniso aparece en: *h. Hom.* 7.56: εἰμὶ δ' ἐγὼ Διόνυσος ἐρίβρομος ὃν τέκε μήτηρ Καδμήϊς Σεμέλη Διὸς ἐν φιλότῃ μιγείσα. “Yo soy Dioniso de resonante bramido, a quien engendró la Cadmeida Semele tras unirse en una relación sexual con Zeus”; *h. Hom.* 26.1: Κισσοκόμην Διόνυσον ἐρίβρομον ἄρχομ' αἰεῖδεν Ζηνὸς καὶ Σεμέλης ἐρικυδέος ἀγλαὸν υἱόν, “Empiezo cantando a Dioniso coronado de hiedra, de resonante bramido, hijo brillante de Zeus y de la ilustre Semele; Anacr. fr. 11 Edmonds: [δισκεῖν] πολλὰ δ' ἐρίβρομον Δεόνυσον. “Muchas veces [lanza el disco] Dioniso de resonante bramido”; Panyas. fr. 17.1 Bernabé: πρῶτην μὲν Χάριτες τ' ἔλαχον καὶ εὐφρονες Ὀραι μοῖραν καὶ Διόνυσος ἐρίβρομος, οἵπερ ἔτευξαν. “El primer reparto les tocó en suerte a las Gracias, a las prudentes Horas y a Dioniso de resonante bramido, quienes lo obtuvieron”; D.P. 576: Βιστονίδες καλέουσιν ἐρίβρομον Εἰραφιώτην. “Los bistónides lo llaman (sc. a Dioniso) de resonante bramido, Irafiota”; *Orph. H.* 30.1: Κυκλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστῆρα, πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα. “Invoco a Dioniso de resonante bramido, que grita evohé, el primer nacido, de doble naturaleza, nacido tres veces, el soberano Baqueo”; *Orph. H.* 48.1: Κλυθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον, ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην μηρῶι ἐγκατέραψας. “Escucha, padre, hijo de Crono, Sabazio, divinidad ilustre, que te cosiste en el muslo a Dioniso, de resonante bramido, Irafiota”.

³⁹³ Brown (1877), p. 6.

³⁹⁴ Jeanmaire (1978), p. 63.

Οδ. Βρομίου δὲ πῶμ' ἔχουσιν, ἀμπέλου ροάς;

Od. ¿Tienen la bebida de Bromio (=Dioniso), el líquido de la vid?"

6.7. IRAFIOTA (Εἰραφιότης)

La aparición de epíteto Irafiota se da en un fragmento del *Himno homérico a Dioniso*, que Diodoro cita (3.66.3) cuando habla de los diversos lugares de nacimiento de Dioniso que han propuesto los autores griegos:

οἱ μὲν γὰρ Δρακάνῳ σ', οἱ δ' Ἰκάρῳ ἠνεμοέσση
φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξῳ, δῖον γένος, εἰραφιῶτα,
οἱ δέ σ' ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδινήεντι
κυσάμενην Σεμέλην τεκέειν Διὶ τερπικεραύνῳ,
ἄλλοι δ' ἐν Θήβησιν, ἄναξ, σε λέγουσι γενέσθαι,
ψευδόμενοι· σὲ δ' ἔτικτε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
πολλὸν ἀπ' ἀνθρώπων κρύπτων λευκώλενον Ἥρην.
ἔστι δέ τις Νύση, ὕπατον ὄρος, ἀνθέον ὕλη,
τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτιοιο ροάων.

“Unos dicen que en Dracano, otros que en la ventosa Ícaro,
otros que en Naxos, nacido de Zeus, Irafiota,
otros que en el río Alfeo de profundos remolinos
a ti te engendró Sémele encinta para Zeus que se complace en el trueno.
Pero otros, soberano, dicen que naciste en Tebas;
mienten. A ti te engendró el padre de hombres y dioses
lejos de los hombres, ocultándote a Hera de blancos brazos.
Hay una Nisa, montaña alta, sembrada de bosques
Lejos de Fenicia, cerca de las corrientes de Egipto”.

En la antigüedad, se le daba el significado de “cosido en el muslo”, aludiendo a la historia de que, cuando Dioniso nació del vientre de Sémele muerta, Zeus se lo cosió al muslo para completar el periodo de gestación, pues se relacionaba Irafiota con el verbo ῥάπτω “coser”. Esta explicación aparece, por ejemplo, en Nono (*D.* 9.22)³⁹⁵:

³⁹⁵ Otros testimonios antiguos de Irafiota con esta misma explicación: Sch. in *D. P.* 579: Εἰραφιότην τὸν Διόνυσόν φησι, διὰ τὸ ἐρράφθαι τῷ μηρῷ τοῦ Διός. “Llaman Irafiota a Dioniso porque fue cosido al muslo de Zeus”; Hsch. s.v. Εἰραφιότης· ὁ Διόνυσος παρὰ τὸ ἐρράφθαι ἐν τῷ μηρῷ τοῦ Διός. “Dioniso, porque fue cosido en el muslo de Zeus”; *EM.* s.v. Εἰραφιότης: Ὁ Διόνυσος. Παρὰ τὸ ἐρράφθαι τῷ μηρῷ τοῦ Διός. “Dioniso, porque fue cosido en el muslo de Zeus”. Otros autores añaden a esta explicación otra alternativa, como: *Paraph.* in *D. P.* 579: Εἰραφιότην, τουτέστι τὸν Βάκχον τὸν ῥαφθέντα ποτὲ ἐν τῷ τοῦ Διός μηρῷ, ἢ ἀπὸ πόλεως Εἰραφίας. “Irafiota, es decir, Baco, cuando fue cosido una vez

καὶ θεὸν ἀρτιλόχευτον ἐφήμισαν Εἰραφιώτην, ὅτι μιν εὐώδινι πατὴρ ἐρράψατο μηρῷ.

“Y al dios recién nacido lo llamaron Irafiota, porque su padre se lo cosió en el muslo fructífero”.

Otras explicaciones menos verosímiles, lo relacionan con la palabra ἔριν, como por ejemplo Cornuto (*ND* 62.2):

βασσαρέα καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ βάζειν καὶ εἰραφιώτην ἀπὸ τοῦ ἔριν ἀφιέναι.

“Lo llaman Basareo por el verbo teñir (βάζειν) e Irafiota porque apartó la cólera”.

O por ejemplo Eustacio (in D.P. 566) que aporta ambas posibilidades, la de ἔριν que acabamos de mencionar y la anterior relacionada con el verbo ῥάπτω:

Ὁ δὲ Διόνυσος Εἰραφιώτης μὲν καλεῖται ἢ παρὰ τὸ ἐρράφθαι ἐν τῷ μηρῷ τοῦ Διὸς ἢ παρὰ τὸ ἔριν φαίνειν·

“Dioniso se llama Irafiota o bien porque fue cosido en el muslo de Zeus o bien porque apareció la cólera”.

También hay quien lo relaciona con el verbo ἐρέφω (“cubrir, coronar”), como los escolios a la *Iliada* 1.39a:

ἔρ ε ψ α : παρὰ τὸ ἐρέφω· ὅθεν καὶ Εἰραφιώτης ὁ Διόνυσος λέγεται·

ἔρ ε ψ α : del verbo ἐρέφω. De donde también Dioniso es llamado Irafiota.

Todas estas explicaciones, sobre todo la que lo relaciona con el muslo de Zeus, gozaron de gran predicamento en la antigüedad, como comprobamos, pero en la actualidad todas ellas han sido cuestionadas por los investigadores modernos. Frisk³⁹⁶ cree que la palabra procede de una raíz *εἰράφος o *εἰράφιον, que estaría relacionado

en el muslo de Zeus, o por la ciudad de Irafia”; Zonar. s.v. Εἰραφιώτης. ὁ Διόνυσος. παρὰ τὸ ἐρράφθαι τῷ τοῦ Διὸς μηρῷ. ἢ παρὰ τὸ ἐρέφεσθαι, ὃ σημαίνει τὸ στεφανοῦσθαι, γέγονεν ἐραφιώτης καὶ εἰραφιώτης. ἢ παρὰ τὸ ἔριφος εἰραφιώτης· ὑπὸ γὰρ ἐρίφων φασὶν αὐτὸν ἀνατραφεῖναι. “Dioniso, porque fue cosido en el muslo de Zeus, o por ἐρέφεσθαι, que significa coronar, de donde resulta Erafiota e Irafiota. O de cabritilla, Irafiota. Pues dicen que él fue criado por unas cabritillas; Choerob. s.v. εἰραφιώτης. Εἰραφιώτης δὲ λέγεται ὁ Διόνυσος. διὰ τὸ ἐρράφθαι ἐν τῷ μηρῷ τοῦ Διός· ἢ παρὰ τὸ ἐρέφεσθαι, τὸ σημαίνει τὸ στεφανοῦσθαι, γέγονεν ἐραφιώτης, καὶ κατὰ πλεονασμὸν τοῦ ι Εἰραφιώτης· ἢ παρὰ τὸ ἔριφος γέγονεν ἐραφιώτης, καὶ κατὰ πλεονασμὸν τοῦ ι Εἰραφιώτης· καὶ γὰρ ὑπὸ ἐρίφων φασὶν ἀνατραφεῖναι τὸν Διόνυσον. “Dioniso se llama Irafiota. Porque fue cosido en el muslo de Zeus; o de ἐρέφεσθαι, que significa coronar, de donde resulta Erafiota, y con alargamiento de la i, Irafiota. O de cabritilla resulta Erafiota, y con alargamiento de la i, Irafiota. Pues dicen que Dioniso fue criado por unas cabritillas”.

³⁹⁶ Frisk (1960), s.v. Εἰραφιώτης. Esta teoría remonta a Sonne (1861), p. 103.

con la forma del antiguo indio *vṛṣabhā*³⁹⁷, que significa “toro” y haría referencia a este animal en cuya forma se aparece tantas veces Dioniso³⁹⁸. Por lo que Irafiota se podría traducir como “taurino”. La raíz griega que propone estaría derivada de la forma ἔρσην (cf. ἄρσην, varón), con desaparición de la sigma y alargamiento compensatorio de la ε en ει, como el laconio εἰρήν, “joven”. Wilamowitz³⁹⁹, por su parte, piensa que la palabra estaría relacionada con el sustantivo ἔριφος (joven carnero), ya que Dioniso, además de presentarse como toro, también se presenta como este animal. Esta idea fue formulada ya por Wieseler⁴⁰⁰. Esta teoría es menos verosímil que la anterior, ya que Dioniso se presenta muy poco como joven carnero y aparte fonéticamente es más difícil de demostrar.

Finalmente, Bechtel⁴⁰¹ cree que la raíz deriva de εἶρος, “copo de lana”, pero esta etimología parece poco plausible. Allen, Halliday y Sikes⁴⁰², que recogen todas las teorías anteriores que hemos formulado, piensan que la teoría correcta es la primera, aquella que lo relaciona con una raíz que significa “toro” y que es la que nosotros también aceptamos como más adecuada.

³⁹⁷ Así, Meillet (1895), p. 328 quien pone en relación el aind. *vṛṣabhā*- con el griego ἄρνειος (con caída de digamma inicial) y el latín *verres*.

³⁹⁸ Referencias a Dioniso como toro aparecen en. E. *Ba.* 99 y ss: ἔτεκεν δ', ἀνίκα Μοῖραι τέλεσαν, ταυρόκερων θεὸν στεφάνωσέν τε δρακόντων στεφάνοις. “Y engendró (sc. Zeus), mientras el destino se cumplía, a un dios con cuernos de toro (sc. Dioniso) y lo coronó con coronas de serpientes”; S. fr. 959: ὅθεν κατεῖδον τὴν βεβακχιωμένην βροτοῖσι κλεινὴν Νῦσαν, ἣν ὁ βούκερως Ἰακχος αὐτῷ μαῖαν ἡδίστην νέμει “donde vi Nisa, ilustre para los mortales, llena de fiestas de Baco, que habita Yaco (=Dioniso) de cuernos de toro, la más dulce madre para él”; Euph. fr. 14 De Cuenca: “Υἱ ταυροκέρωτι Διωνύσῳ κοτέεσσα Πειῶνη <ἄμυδις> βλαψίφρονα φάρμακα χεῦεν. “La hija de Hera, airada con Dioniso Híe de cuernos de toro, vertió <al mismo tiempo> venenos que turban el entendimiento”; Plu. *De Is. et Os.* 264e: καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεις ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργισμοῖς. διὸ καὶ ταυρόμορφα Διωνύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων. “Se envuelven (sc. los sacerdotes de Apis) con mantos de cervatillo, llevan tirsos y se valen de los gritos y movimientos como los poseídos en las ceremonias de Dioniso. Por esto también muchos griegos hacen estatuas de Dioniso con forma de toro”; Clem. Al. *Prot.* 2.16.3: Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον. “Y Perséfone dio a luz a un hijo (sc. Dioniso) con forma de toro”; Por otra parte, Dioniso aparece como toro cuando los titanes lo despedazan: Nonn. *D.* 6.197 y ss: ἄλλοτε ταύρῳ ἰσοφυῆς, στομάτων δὲ νόθον μυκηθμὸν ἰάλλων θηγαλέῃ Τιτῆνας ἀνεστυφέλιξε κεραίῃ. “En otro tiempo nacido igual (sc. Dioniso) a un toro, lanzando un mugido bastardo golpeó a los titanes con sus cuernos puntiagudos”. Recordemos, en fin, el himno de las mujeres de Élide en honor de Dioniso que recoge Plutarco *Aet. gr. et rom.* 299b: ‘Ἐλθεῖν, ἦρω Διόνυσε, ἄλιον ἐς ναὸν ἀγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ δύνων.’ “Ven, héroe Dioniso, al templo marino y sagrado con las Gracias, al templo, sumergiéndote con pie bovino”. Otra referencia a este himno está también en Plu. *De Is. et Os.* 364f: αἱ δ' Ἑλείων γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι ‘ποδὶ βοεῖῳ τὸν θεὸν ἐλθεῖν’. “También las mujeres de Élide lo invocan (sc. a Dioniso) suplicando que el dios venga con pie bovino”.

³⁹⁹ Wilamowitz (1973) II, p. 67.

⁴⁰⁰ Wieseler (1855), p. 702.

⁴⁰¹ Bechtel (1921) I, p. 128

⁴⁰² Allen, Halliday y Sikes (1980), p. 103

6.8. TRÍAMBO (Θρίαμβος)

Diodoro (4.5.1) explica el epíteto Tríambo diciendo que Dioniso fue el primero que entonó un canto triunfal a la vuelta a su patria tras conquistar la India. En realidad no es “canto triunfal” el significado primitivo de Tríambo⁴⁰³, sino que originariamente era un himno a Dioniso, tal como dice Cratino (fr. 36):

ὄτε σὺ τοὺς καλοὺς θριάμβους ἀναρύτουσ' ἀπηχθάνου.

“Cuando te hiciste odioso cantando con voz cavernosa los hermosos tríambos.”

Después pasó a ser un epíteto del propio dios, como aparece en *Tragica Adespota* (fr. 139)⁴⁰⁴:

Ἰακχε θρίαμβε, σὺ τῶνδε χοραγέ.

“Yaco Tríambo, tú, corego de éstos”.

Sólo después, en época imperial, aparece tríambo con el significado que le atribuye Diodoro, como traducción de la palabra latina *triumphus*, que significa no sólo el canto de la victoria sino también la procesión que se realiza entonando ese canto⁴⁰⁵.

Así aparece, por ejemplo, en otro pasaje de su obra (*D.S.* 12.64.3):

μετὰ δὲ τὴν μάχην οἱ μὲν ἀφεστηκότες διὰ τὴν ἦτταν καταπεπληγμένοι τοῖς Ῥωμαίοις ὑπετάγησαν, ὁ δὲ Ποστούμιος δόξας καλῶς διφκηκεῖν τὰ κατὰ τὸν πόλεμον, κατήγαγε τὸν εἰωθότα θρίαμβον.

“Después de la batalla, los que habían hecho defección, perplejos por la derrota, se sometieron a los romanos, y Postumio, a quien le pareció bien atender a los asuntos de la guerra, celebró el acostumbrado tríambo”.

También adquiere este significado en un pasaje de Polibio (6.15.8):

τοὺς γὰρ προσαγορευομένους παρ' αὐτοῖς θριάμβους, δι' ὧν ὑπὸ τὴν ὄψιν ἄγεται τοῖς πολίταις ὑπὸ τῶν στρατηγῶν ἢ τῶν κατειργασμένων πραγμάτων ἐνάργεια τούτους οὐ δύνανται χειρίζειν, ὥς πρέπει.

“Pues no pueden administrar como conviene los denominados entre ellos tríambos, en los cuales se pone ante la vista de los ciudadanos la visión de las hazañas llevadas a cabo por los generales”.

⁴⁰³ Sobre tríambo y sus significados, cf. Versnel (1970), pp. 21 y ss., esp. p. 26.

⁴⁰⁴ Versnel (1970), p. 39, basándose en un fragmento de Pratinas (fr. 39), un autor del siglo V a.C. en el que aparece el epíteto θριαμβοδιθύραμβε dedicado a Dioniso, invierte los términos, diciendo que tríambo primero significó un epíteto del dios y luego un canto en su honor.

⁴⁰⁵ Versnel (1970), p. 24 cree que el cambio de sentido de la palabra tríambo, que pasa de significar “canto en honor de Dioniso, epíteto de Dioniso” a “canto triunfal”, se debe a que el *triumphus* de los generales victoriosos era acompañado de los gritos de la gente y de los soldados, gritos que recuerdan a la costumbre ruidosa inherente a los cultos dionisiacos.

Y en otro de Plutarco (*Publ.* 20.3):

δυσὶ μάχαις μεγάλαις ὁ Μᾶρκος ἐνίκησεν, ὧν ἐν τῇ δευτέρᾳ μηδένα Ῥωμαίων ἀποβαλὼν τρισχιλίους ἐπὶ μυρίοις τῶν πολεμίων ἀνέϊλε, καὶ γέρας ἔσχεν ἐπὶ τοῖς θριάμβοις, οἰκίαν αὐτῷ γενέσθαι δημοσίοις ἀναλώμασιν ἐν Παλατίῳ.

“Marco venció en dos grandes batallas, en las segunda de las cuales no perdió a ningún romano y mató a tres mil de los diez mil enemigos, y recibió un homenaje en los tríambos, y obtuvo una casa en el Palatino a cargo del gasto público.”

En cuanto a la etimología de esta palabra, se han formulado diversas teorías, pero no se ha encontrado solución satisfactoria. La primera interpretación fue la de Sommer⁴⁰⁶, según la cual el elemento θρί- de θρίαμβος derivaría de τρις- “tres” y –αμβος estaría relacionado con el sánscrito *anga* “fila”, de donde θρίαμβος significaría “danza en tres pasos”. Sturtevant⁴⁰⁷ cree que θρίαμβος procede de un verbo θριάζω (“estar en éxtasis poético”) y el sustantivo θρίασις. El final en –μβος se debería a la influencia de la palabra ἵαμβος, cuyo significado es semejante al de θρίαμβος. Por su parte, Brandenstein⁴⁰⁸ que explica θρίαμβος conjuntamente con ἵαμβος y διθύραμβος afirma que son tres compuestos griegos de, respectivamente, *tri- (tres), *dwi- (dos) y *kwetur- (cuatro) y –αμβος (“paso”), en los cuales los elementos iniciales fueron afectados por la influencia tirrenia. El significado de tríambo sería, pues, “tres pasos”. Finalmente, Windekens⁴⁰⁹ afirma que la palabra tríambo, cuyo significado primario es de desfile de un general victorioso, procede, junto con los términos ἵαμβος y διθύραμβος, de una lengua indoeuropea que llama pelásgico. Pero ya vimos que este no era el significado originario de esta palabra, sino uno que adquirió en época helenística.

6.9. DIMÉTOR (Διμήτωρ)

El epíteto Dimétor significa “que tiene dos madres” y se explica (4.4.4) porque Dioniso nació de un solo padre (Zeus), pero de dos madres (Perséfone y Semele). Sin embargo Diodoro, en su afán de racionalizar los mitos, aporta otra explicación evemerística y dice (3.62.4) que Dioniso se llama “de dos madres”, porque la vid,

⁴⁰⁶ Sommer (1905), p. 59 y ss.

⁴⁰⁷ Sturtevant (1910), p. 330.

⁴⁰⁸ Brandenstein (1936), p. 34 y ss.

⁴⁰⁹ Windekens (1953), pp. 489 y ss.

simbolizada por el dios, tiene dos nacimientos: uno de la tierra, cuando nace la planta, y otro de la propia vid, cuando nacen los racimos de ella.

Además de en la obra de Diodoro, este epíteto, referido a Dioniso, está recogido por el cómico Alexis (fr. 283 *PCG*):

ὁ γὰρ διμάτωρ Βρόμιος οὐ χαίρει συνὼν ἀνδράσι πονηροῖς οὐδ' ἀπαιδεύτῳ βίῳ.

“Pues Bromio Diméter no se alegra estando con hombres malvados ni en una vida inculta”.

También aparece en uno de los *Himnos órficos* (50.1 y ss):

Κλυθι, μάκαρ, Διὸς υἱ', ἐπιλήνιε Βάκχε, διμάτωρ,
σπέρμα πολύμνη<σ>τον, πολυώνυμε, λύσιε δαῖμον,

“Escucha, bienaventurado, hijo de Zeus, Ieneo Baco, Diméter, vástago muy recordado, que tienes muchos nombres, dios liberador”.

Y finalmente aparece en un pasaje de Herodiano (*Part.* 265):

διμήτριος, ὁ Διόνυσος, ι, η καὶ ι, ἀπὸ τοῦ δις μήτραν διελθεῖν

“Diméter, Dioniso, iota, eta, y iota, porque pasó dos veces por su madre”.

El equivalente latino de este epíteto es *bimatrix*, como afirma Ovidio (*Met.* 4.11) en un pasaje que ya mencionamos anteriormente:

*Bacchumque vocant Bromiumque Lyaeumque
ignigenamque satumque iterum solumque bimatrem;*

“A Baco lo llaman Bromio, Lieo, nacido del fuego, nacido dos veces, y el único que tiene dos madres”.

La etimología de esta palabra es clara, derivada, como decía Herodiano, de δις, “dos veces” y μήτηρ “madre”, no, como pretende Dorey⁴¹⁰ de Deméter, porque, -piensa la autora- al ser esta diosa una de las madres de Dioniso según el mito órfico, este epíteto del dios procedería de ella.

6.10. DE DOBLE FORMA (Δίμορφος)

Con el epíteto Δίμορφος (“de doble forma”) se refiere Diodoro (4.5.3) a que hubo dos Dionisos, uno el hijo de Zeus y Perséfone, también llamado Sabazio, y otro posterior, hijo de Zeus y Sémele, cada uno caracterizado por tener una forma distinta: pues el primero y más antiguo era barbudo, porque era costumbre entre los antiguos

⁴¹⁰ Dorey (2003), p. 113

llevar barba, y el segundo y más joven era lozano y afeminado⁴¹¹. Pero Diodoro no se conforma con esta explicación mítica, sino que una vez más intenta aportar una solución racionalista: del mismo modo que los borrachos pasan por dos fases, una alegre y otra colérica, así también Dioniso, el dios del vino, tiene dos formas diferentes.

Sobre los diversos Dionisos que establece Diodoro ya hablamos en otro capítulo⁴¹². Aquí nos centraremos en la doble representación de Dioniso como adulto barbudo y como joven imberbe.

Desde las representaciones más antiguas del arte griego, Dioniso aparece barbudo⁴¹³, pero realmente en este pasaje de Diodoro que hemos citado al principio, el autor siciliano está pensando –y de hecho lo identifica con Dioniso– en Sabazio, a quien también se representa con barba⁴¹⁴. Eisele⁴¹⁵ divide las representaciones de Sabazio en dos grupos: en el primero, el más importante en número, aparece el dios típicamente frigio, barbudo, caracterizado por ir ataviado con el gorro y la vestidura frigios; el segundo, con ejemplos más aislados, lo constituyen aquellas representaciones de Sabazio identificado con Zeus, con los atributos propios de éste (el águila, el rayo) y evidentemente es también barbudo.

El Dioniso imberbe, afeminado y joven (τροφερόν καὶ νέον, como lo describe Diodoro) aparece en la estatuaria griega por primera vez en el 430 a.C., cuando Fidias representó un Dioniso sin barba en el basamento oriental del Partenón y seguramente también en el friso oriental⁴¹⁶. Esta representación de Dioniso como joven se impondrá a la otra en el helenismo.

Este cambio en las representaciones de Dioniso es particularmente notable, sobre todo porque Dioniso había mantenido su forma barbuda arcaica mientras que otras figuras con barba en el arte arcaico ya se habían empezado a representar como imberbes, entre ellos Hermes, Paris y Teseo⁴¹⁷.

⁴¹¹ Este epíteto δίμορφος aplicado a Dioniso aparece también en *Orph. H.* 30.1 y ss: πρωτόγονον, διφυή, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα, ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον. “Primer nacido, de doble naturaleza, nacido tres veces, soberano Baqueo, salvaje, indecible, oculto, con dos cuernos, de doble forma”.

⁴¹² Cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

⁴¹³ Carpenter (1977), p. 85

⁴¹⁴ Cf. Johnson (1984), p. 1590 y ss. Turcan (1958) p. 276 y ss., sin embargo, equipara este Dioniso con barba de Diodoro, en lugar de con Sabazio, con Basareo, aunque no creemos necesaria la comparación, pues este último no se menciona en el texto de Diodoro.

⁴¹⁵ Eisele (1909), coll. 242

⁴¹⁶ Carpenter (1977), p. 85

⁴¹⁷ Carpenter (1977), p. 92

En el caso del Dioniso sin barba, el aspecto juvenil va casi siempre unido al carácter afeminado del dios, como han puesto de relevancia muchos autores, entre ellos, Calístrato (*Stat.* 8.2) cuando describe la escultura de Dioniso, obra de Praxíteles:

ἄλσος ἦν καὶ Διόνυσος εἰστήκει ἡθέου σχῆμα μιμούμενος οὕτω μὲν ἀπαλός ὥς πρὸς σάρκα μεταρρυθμίζεσθαι τὸν χαλκόν.

“Había un bosque y Dioniso se alzaba imitando el aspecto de un joven, tan afeminado que cambiaba la forma del bronce en carne”.

Un poco más abajo (*Stat.* 8.3), añade el propio autor continuando con la descripción de la estatua:

ἦν δὲ ἀνθηρός, ἀβρότητος γέμων, ἰμέρῳ ρέόμενος, οἶον αὐτὸν Εὐριπίδης ἐν Βάκχαις εἰδοποιήσας ἐξέφηνε.

“Y estaba en la flor de la vida, lleno de delicadeza, entregado al deseo, como lo mostró Eurípides cuando lo caracterizó en las *Bacantes*”.

Evidentemente, las menciones a la juventud y afeminamiento de Dioniso son muy numerosas, pero no nos vamos a detener en ellas porque nos desviarían demasiado del tema que estamos tratando sobre la representación de Dioniso sin barba o con ella.

En resumen, la sucesión de Dionisos que establece Diodoro, primero uno barbudo y luego otro joven y sin barba se corresponde con la evolución en la representación plástica de Dioniso, que en época arcaica aparece con barba y se representa imberbe a partir de la segunda mitad del siglo V a.C.

6.11. BRILLANTE COMO UN ASTRO (Ἀστροφαής) Y DE MIRADA ARDIENTE (Πυρρός)

Hemos decidido reunir estos dos epítetos de Dioniso en una misma sección porque ambos hacen referencia a la faceta del dios identificado con el sol. Estos epítetos aparecen en un verso de Eumolpo⁴¹⁸ que recoge Diodoro (1.11.3):

⁴¹⁸ Clinton (1998) coll. 254 cuenta que Eumolpo (“el buen cantor”) fue el fundador mítico de la familia de los Eumólpidas, quienes establecieron a los hierofantes y otros sacerdotes en los ritos eleusinos. Aparece por primera vez en el Himno Homérico a Démeter (vv. 154 y 475) como uno de los soberanos de Eleusis, a quien la diosa Deméter introdujo en los misterios. Según la interpretación de sus descendientes, Eumolpo era hijo de Posidón (Paus. 1.38.2) y primer hierofante de Eleusis (sch. in Aeschin. 3.18). Iconográficamente se le representa sosteniendo un cetro. Según Apollod. 3.15.4 su madre Quione, hija de Bóreas, lo arrojó al mar para evitar la deshonra, lo que se ha interpretado como una explicación mítica del ritual en el que los hierofantes de Eleusis entregaban su nombre antiguo al mar. Las diferentes genealogías de Eumolpo intentaron identificar a este hierofante eleusino con el rey tracio del mismo nombre que guió a los eleusinos contra Atenas. Este aspecto del mito no es anterior al siglo V a.C., y quizá se debe a Eurípides, tradición que recoge Estobeo (3.39.33). Otras variantes del mito, que son

ἄστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἁκτίνεσσι πυρῶπόν

Dioniso brillante como un astro, de mirada ardiente en sus rayos.

Este verso de Eumolpo, que pertenece a una obra llamada por Diodoro *Poema báquico*, sólo es citado por el autor sículo⁴¹⁹.

El primero de estos epítetos, ἄστροφαῖς, sólo aparece en este texto aplicado a Dioniso. Hesiquio (s.v. ἄστροφαῖς) lo glosa del siguiente modo: λαμπρόν, λευκόν (“brillante, blanco”), evidentemente referido al fulgor y al resplandor brillante del sol.

El otro epíteto, πυρῶπόν, viene a adquirir en este contexto un significado bastante parecido al anterior. Igualmente, sólo aparece referido a Dioniso en este texto. Un sinónimo, con la misma raíz πῦρ (“fuego”), es πυρόεις, tal como aparece en la obra de Nono (*D.* 21.222):

καὶ πυρόεις σέο Βάκχος ἀκούεται

“Y te escucha Baco, de mirada ardiente”.

Aunque debemos mencionar que este epíteto en Nono no es exclusivo de Dioniso, pues también está referido a Hefesto (*D.* 2.225; 27.233; 30.76 y 39.206), a Zeus (*D.* 6.127) y a otros dioses.

6.12. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos revisado los epítetos de Dioniso en la obra de Diodoro. Como ocurre en el caso de otros dioses, estos epítetos hacen referencia a características físicas o morales que le suponen al dios y también a algunos atributos que suelen acompañarle en sus representaciones plásticas. De todos ellos el más importante es Baqueo o Baco, hasta el punto de que en época romana acaba sustituyendo al nombre de Dioniso. Este epíteto hace referencia, como vimos, al carácter de Dioniso como dios del éxtasis y la locura, que confiere a sus seguidores, los cuales también se llaman Baco, y del que deriva también el nombre de las bacantes, las enloquecidas mujeres seguidoras del dios. Aunque hay quienes piensan que es lo contrario, que primero los seguidores de Dioniso se llamaban bacos y a partir de ahí se transfirió el epíteto al dios.

En cuanto a Leneo, otro epíteto del dios que está emparentado con λῆναι, palabra que también significa bacante, es curioso que no tuviera tanta fortuna como

habituales en Atenas, consideran a Eumolpo hijo del poeta Museo, como menciona la Suda (s.v. Εὐμόλπος).

⁴¹⁹ Chamoux y Bertrac (1993), p. 41.

Baco, quizá porque los griegos interpretaron pronto la palabra λῆναι como un vocablo arcaico y restringido sólo a algunos dialectos.

En orden decreciente de importancia le sigue Bromio, que hace referencia al dios como resonante o bramante, por los ruidos que produce él o los que suelen producirse en sus ceremonias. Dimétor y Dimorfo son dos epítetos similares en significado, por cuanto hacen referencia a los dos nacimientos de Dioniso. El primero significa “de dos madres”, referidas a Perséfone y a Sémele, y el segundo “de doble forma”, por cuanto Dioniso tuvo dos formas distintas, una barbudo, el hijo de Perséfone, y otra joven e imberbe, el hijo de Sémele.

Finalmente, otro epíteto importante es Tríambo, que al principio sin embargo no era una denominación del dios, sino que como ditirambo, palabra con la que parece emparentada, era un canto en honor de Dioniso.

Los otros epítetos que aparecen en la obra de Diodoro –Mitráforo, Pirígenes, Brillante como un astro y De mirada ardiente- están apenas testimoniados fuera de la obra del autor siciliano y tienen una importancia mucho menor que los anteriores.

7. ATRIBUTOS DE DIONISO

7.1. INTRODUCCIÓN

Bajo el epígrafe de atributos de Dioniso hemos reunido una serie de objetos que se asocian al dios y con lo que este suele ser representado iconográficamente, ya sea en una pintura en cerámica o en una escultura o en otro tipo de imagen. Estos objetos de los que hablamos son la nébride, la hiedra, el nártex o tirso y el falo. Ciertamente es que Diodoro no trata de ellos de manera sistemática, sino aisladamente, y si nosotros los hemos reunido aquí en el mismo capítulo ha sido por un simple criterio metodológico. En la exposición sobre Dioniso que lleva a cabo nuestro autor estos atributos ocupan, como decimos, un lugar secundario, hasta tal punto que sólo en un caso –el del nártex– explica el origen de su asociación con el dios. En el resto de las ocasiones, Diodoro omite esa explicación, tal vez porque cree que es de sobra conocida por sus lectores y no es necesario detenerse a contarla. Cuando habla de la nébride, de la hiedra y del falo, el historiador se limita a establecer comparaciones entre otros dioses que portan estos objetos y Dioniso, pero, como decimos, no explica por qué se le atribuyen a este último. Parte de la idea –insistimos– de que todos conocen la asociación entre la nébride, etc. y Dioniso, y lo que considera que hay que explicar es por qué otros dioses semejantes a él– pero no éste– se relacionan igualmente con estos atributos.

7.2. LA NÉBRIDE

En 1.11.3 Diodoro menciona que Osiris, al igual que Dioniso, aparece cubierto con la nébride. Esta es una piel de ciervo (de νεβρός “cervatillo”), que usaba no sólo el dios sino también los iniciados en sus misterios, como dice Eurípides (*Ba.* 695 y ss):

καὶ πρῶτα μὲν καθεῖσαν εἰς ὄμους κόμας
νεβρίδας τ' ἀνεστεύλανθ' ὅσαισιν ἀμμάτων
σύνδεσμι' ἐλέλυτο, καὶ καταστίκτους δορὰς
ὄφεσι κατεζώσαντο λιχμῶσιν γένυν.

“Y en primer lugar echaron (sc. las bacantes) los cabellos sobre los hombros y se sujetaron las nébrides en las que se habían desatado los nudos de los lazos, y ciñeron sus pieles moteadas con serpientes que lamían las mejillas”.

Las bacantes llevaban la nébride colgando de la espalda como una capa así como cubriendo el pecho y también atada a la cintura por un cinturón. Algunos autores como Roux⁴²⁰ creen que en la práctica los fieles de Dioniso llevarían bastante más a menudo simples pieles de cabras en lugar de las de ciervos.

Según Jeanmaire⁴²¹, la nébride es la piel del animal sacrificado en honor de Dioniso. El problema es que el animal que se suele sacrificar a Dioniso es el macho cabrío, no el ciervo. El ciervo está más asociado con Ártemis, que era a la vez su protectora y su cazadora. Por eso Maxwell-Stuart⁴²² se pregunta si los seguidores dionisiacos han tomado la práctica de llevar pieles de ciervo de otro culto. Según este autor, en muchas tribus antiguas, sus miembros se cubrían con las pieles de los animales que acababan de matar para apropiarse de sus cualidades. Y una de los poderes de los ciervos es la capacidad para atraer serpientes, que las bacantes utilizan durante su fase de frenesí. A la vez, cuando las bacantes sostenían las serpientes en el ritual, necesitarían una protección mágica contra su mordedura, y qué mejor que la piel del ciervo, el enemigo natural de las serpientes. De este modo, para Maxwell-Stuart, la nébride tendría la doble función de atraer a las serpientes y de proteger a las ménades del veneno de estos reptiles.

Hemos apuntado antes a la posibilidad de que el uso de la nébride se hubiera tomado prestado de otros cultos. En efecto, hay religiones emparentadas con la dionisiaca en la que es habitual el uso de estas pieles. Por ejemplo, en el culto de Sabazio, a quien se identifica con Dioniso⁴²³, tiene lugar esta práctica, como afirma Demóstenes en el famoso pasaje (*De cor.* 259) en el que arremete contra su rival

⁴²⁰ Roux (1972), p. 250.

⁴²¹ Jeanmaire (1978), p. 95 y ss.

⁴²² Maxwell-Stuart (1971), p. 437.

⁴²³ Cf. Cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

Esquines y contra su madre por participar en los misterios de Sabazio, tan ajenos a los cultos oficiales de Atenas:

τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους
καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ
κελεύων λέγειν ‘ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον,’

“Durante la noche, vistiendo pieles de ciervo, haciendo libaciones y purificando a los iniciados, frotándolos con barro y salvado, y haciéndolos levantar del lugar de purificación, ordenándoles decir: ‘escapé del mal, encontré lo mejor’.”

Otro lugar en el que se utilizan las pieles de ciervo son los misterios de Eleusis, en los que se suele invocar a Dioniso por el epíteto de Yaco. Entre los autores que hablan de esta costumbre tenemos a Estacio (*Ach.* 1.609):

*ut vero e tereti demisit nebrida collo
errantesque sinus hedera collegit et alte
cinxit purpureis flaventia tempora vittis
vibravitque gravi redimitum missile dextra,*

“Cuando en verdad se quitó (sc. Aquiles) la nébride de su cuello liso y rodeó los pliegues sueltos con la hiedra y por lo alto ciñó sus sienes amarillentas con cintas púrpuras y agitó la lanza adornada con la pesada diestra”.

Para nosotros resulta difícil juzgar, a falta de testimonios literarios, si la religión dionisiaca tomó prestado de otros cultos el uso de pieles de ciervo o simplemente fue una coincidencia que tuvo lugar entre ellos.

En la cerámica, la nébride aparece por primera vez en los vasos áticos de figuras rojas de mediados del siglo VI a.C.⁴²⁴ Aquí la nébride aparece en concurrencia con otros motivos dionisiacos, como la hiedra, los tirsos y las serpientes, lo que lleva a pensar a los investigadores que las mujeres que los portan ya no son ninfas —que aparecían habitualmente en este tipo de vasos— sino ménades⁴²⁵. A pesar de esta aparición de la nébride, comparativamente son más las ménades y también los sátiros que aparecen vestidos con pieles de pantera en los vasos, lo que lleva a Edwards⁴²⁶ a reivindicar la importancia de este vestido en la imaginería dionisiaca, porque hasta ahora ha sido muy

⁴²⁴ Edwards (1960), p. 80.

⁴²⁵ Sobre la discusión de si se tratan de ninfas o de ménades, cf. cap. *El cortejo de Dioniso*.

⁴²⁶ Edwards (1960), p. 83.

subestimado. Pero hablar de las pieles de pantera es algo que supera las pretensiones de este capítulo. A nosotros lo que nos interesaba aquí es destacar el momento de aparición de la nébride en las pinturas de tema dionisiaco, pues es verdad que también tuvo su presencia en otros vasos de asunto no relacionado con Dioniso.

7.3. LA HIEDRA

Dice Diodoro (1.17.4) que los egipcios consagran la hiedra a Osiris como los griegos a Dioniso. La hiedra es uno de los atributos más habituales de Dioniso y también de los más antiguos: en época histórica la hiedra se menciona por primera vez en relación con Dioniso en el siglo VI a.C., en el *Himno Homérico 7* y en los vasos de figuras negras⁴²⁷.

El pasaje de los *Himnos Homéricos* (7.40) en el que aparece la hiedra relacionada con Dioniso se refiere al episodio de los piratas tirrenos, en los que éstos abordan el barco de Dioniso y él hace surgir la hiedra en la embarcación:

ἄμφ' ἱστὸν δὲ μέλας εἰλίσσεται κισσὸς
ἄνθεσι τηλεθάων, χαρίεις δ' ἐπὶ καρπὸς ὀρώρει·

“Y alrededor del mástil se enroscó la hiedra negra
haciendo brotar flores, y un fruto agradable creció”.

Según Blech⁴²⁸, la hiedra, dado su carácter de planta perenne, era muy apropiada para el culto de Dioniso, pues estaba también en invierno, que es cuando se celebran numerosas fiestas en honor del dios. La hiedra se utilizaba en las fiestas dionisiacas como corona. Por ejemplo, en las *Bacantes* de Eurípides (v. 702), las seguidoras de Dioniso aparecen coronadas de hiedra:

ἐπὶ δ' ἔθεντο κισσίνους
στεφάνους δρυὸς τε μίλακός τ' ἀνθεσφόρου.

“Y se pusieron (sc. las bacantes) coronas
de hiedra, de una encina y de un olmo florido”.

La hiedra no sólo aparece en las ceremonias de Dioniso sino también en el mito de su nacimiento. Según varios autores, la hiedra envuelve al niño Dioniso sacado del

⁴²⁷ Olck (1905), coll. 2840; más recientemente, Blech (1982), p. 185. Respecto a la datación del *Himno homérico 7* existen diversas opiniones sobre las que no vamos a entrar aquí en detalle. Athanassakis (1976), p. 97 afirma que no se encuentra en el himno ningún dato que abogue por una fecha reciente y cree que efectivamente pertenece al siglo VI a.C.

⁴²⁸ Blech (1982), p. 185.

vientre de Sémele y lo protege del fuego de los rayos de Zeus. El testimonio más antiguo de este episodio aparece en las *Fenicias* de Eurípides (vv. 649-654)⁴²⁹:

Βρόμιον ἔνθα τέκετο ἱμάτηρ
Διὸς γάμοισι†,
κισσὸς ὄν περιστεφῆς
ἐλκτὸς εὐθὺς ἔτι βρέφος
χλοηφόροιςιν ἔρνεσιν
κατασκίοισιν ὀλβίσας ἐνώτισεν,

“Allí la madre (sc. Sémele) engendró a Bromio (=Dioniso)
tras su amor con Zeus,
al cual, aún niño, una hiedra
enroscada en espiral enseguida
cubrió alegrándolo con sus retoños
umbrosos llenos de hojas verdes”

Como consecuencia de este suceso, uno de los epítetos que se aplica a Dioniso en Tebas es Pericionio (“enroscado en una columna”, en relación a la columna en la que estaba enroscada la hiedra que salvó a Dioniso), tal como nos cuentan los escolios al pasaje anterior de las *Fenicias* de Eurípides:

Διόνυσον, κισσὸς ἔξωθεν περιπλακεῖς ἔτι βρέφος ὄντα κατὰ τοῦ νότου ἐκάλυπεν. ἱστορεῖ γὰρ Μνασέας [fr. 18] ὅτι τῶν Καδμείων βασιλείων κεραυνωθέντων κισσὸς περὶ τοὺς κίονας φυεῖς ἐκάλυπεν αὐτὸν, ὅπως μὴ αὐθημερόν καὶ ἐν μηδενὶ τὸ βρέφος διαφθαρῇ [καλυφθέν κισσῶ]. διὸ καὶ περικιόνιος ὁ θεὸς ἐκλήθη παρὰ Θηβαίοις.

“A Dioniso, siendo aún niño, una hiedra enredada por fuera lo ocultó por la espalda. Pues cuenta Mnaseas [fr. 18] que, al ser fulminados por el rayo los palacios de Cadmo, una hiedra que crecía en torno a una columna lo ocultó, para que el niño [oculto en la hiedra] no sufriera daño enseguida ni de ningún modo. Por eso el dios se llama Pericionio en Tebas”.

En cuanto a los vasos de figuras negras, ya hemos dicho que las primeras representaciones de Dioniso coronado con la hiedra datan de mediados del siglo VI a.C., especialmente en los vasos áticos (Leiden, *ABV*. 105 y 132), mientras que en los vasos de otras regiones la hiedra apenas aparece como corona.

⁴²⁹ Los otros testimonios son: Philostr. *Im.* 1.14; Ath. 5.200C; E. *Antiope* ap. Clem. Al. *Strom.* 1.24.5 (= *TGF*. 421 fr. 203);

En los vasos de figuras rojas, la hiedra pierde importancia, según Blech⁴³⁰, porque se difumina en el fondo oscuro y en el cabello negro de Dioniso, por eso es necesario resaltar las hojas de hiedra utilizando un rojo más claro o incluso el color blanco. Ese es el motivo de que las coronas de hiedra se sustituyan por otras, como coronas de vid o de flores. A partir del siglo V a.C. la mitra como elemento de la cabeza del dios se acaba imponiendo a la corona de hiedra.

Los miembros del θῑάσος empiezan a llevar coronas de hiedra a partir del tercer cuarto del siglo VI a.C. en los vasos de figuras negras. En los vasos de figuras rojas, en los que hemos visto que para el dios desaparecía la corona de hiedra, sin embargo ésta se mantiene como la más usada por los miembros del θῑάσος.

A pesar de la progresiva disminución de la hiedra como atributo de Dioniso, en algunos casos sigue sirviendo para identificar al dios y distinguirlo de los demás miembros de su cortejo, como en el ánfora del pintor Andócides conservada en París (ABV. 254.1), datada en 525 a.C.

En los vasos leneos, que son cerámicas áticas entre 500 y 430 a .C. es muy común un tipo de imagen, consistente en una máscara de Dioniso sujeta en un fuste y adornada con una corona de hiedra.

En ese mismo siglo V a.C. en una jarra conservada en Nueva York de 450 a.C., que representa la εἰσαγωγή de la imagen de Dioniso Eleuterio en las Dionisias, el dios se alza sobre un soporte adornado con un baldaquino piramidal de hiedra.

Finalmente, en unos fragmentos de una cratera del Museo Nacional de Copenhague del 420 a.C. la hiedra aparece como atributo no del dios, pero sí de los participantes en su procesión, en concreto dos cantores que llevan ramas de hiedra en las manos, pues la hiedra también servía como corona vencedora de los poetas.

Los epítetos asignados a Dioniso en los que uno de los componentes es la hiedra son muy abundantes, así que aquí sólo reuniremos un par de ejemplos. El más antiguo es de los *Himnos Homéricos* (26.1), que dice:

Κισσοκόμην Διόνυσον ἐρίβρομον ἄρχομ' αἰεῖδεν

Ζηνὸς καὶ Σεμέλης ἐρικυδέος ἀγλαὸν υἱόν,

“Empiezo cantando a Dioniso coronado de hiedra, de resonante bramido, hijo brillante de Zeus y de la ilustre Semele”.

Otro epíteto aparece en Píndaro (*Ol.* 2.27):

⁴³⁰ Blech (1982), p. 192

φιλέοντι δὲ Μοῖσαι
καὶ Ζεὺς πατήρ, μάλα φιλεῖ δὲ παῖς ὁ κισσοφόρος·
“Y la aman (sc. a Sémele) las musas
y Zeus padre, y mucho la ama su hijo el que porta la hiedra (=Dioniso)”.

7.4. EL NÁRTEX

Afirma Diodoro (4.4.6) que en los banquetes de Dioniso sus seguidores usaban bastones de madera, pero dado que se hacían daño al golpearse unos a otros, los sustituyeron por bastones de caña. Se trata de una nueva explicación racionalista de Diodoro, que intenta responder así a la cuestión de por qué un tipo de bastones fueron reemplazados por otros, problema que afrontaremos a continuación.

En realidad, cuando Diodoro habla de nártek, lo utiliza como metonimia por el tirso, pues el nártek es propiamente el palo o caña que, cubierto en su parte superior de hojas de hiedra o de parra, constituye el tirso. Este uso metonímico de nártek en lugar de tirso no es exclusivo de Diodoro, pues ya aparece en Eurípides (*Ba.* 248 y ss):

τὸν τερασκόπον
ἐν ποικίλαισι νεβρίσι Τειρεσίαν ὀρῶ
πατέρα τε μητρὸς τῆς ἐμῆς, πολὺν γέλων,
νάρθηκι βακχεύοντ'·
“Veo al adivino
Tiresias, entre nébrides coloreadas
y al padre de mi madre, gran objeto de risa,
celebrando a Baco con el nártek (=tirso)”.

Y también en el v. 706:

ἄλλη δὲ νάρθηκ' ἐς πέδον καθῆκε γῆς
καὶ τῆιδε κρήνην ἐξανῆκ' οἴνου θεός·
“Y otra (sc. una bacante) golpeó con el nártek (=tirso) en el suelo de la
tierra y el dios hizo salir allí una fuente de vino”.

Al principio, como bien dice Diodoro, los tirsos se hacían de las ramas de los árboles, concretamente de los pinos⁴³¹, tal como aparece en la cerámica ática de figuras negras.

⁴³¹ Reinach (1912), p. 31.

A mediados del siglo V a.C., en la cerámica de figuras rojas, el nártex de caña sustituye al pino. Esta caña, de 3 o 4 metros con nudos regularmente espaciados y largas hojas que nacen de ellos, se obtenía de una planta herbácea, de la familia de las umbelíferas, llamada férula, de ahí que a los tirsos, también por metonimia se les llamase con el nombre de la planta⁴³².

El motivo por el que la caña sustituye al pino no está claro, y más si tenemos en cuenta que al principio nártex y tirso no eran sinónimos sino que servían para usos distintos, pues el tirso servía de bastón y el nártex para trasportar fuego, como se pone de manifiesto en el mito de Prometeo, según nos cuenta Hesíodo (*Op.* 50 y ss):

τὸ μὲν αὖτις ἐνὸς πάϊς Ἰαπετοῖο
ἔκλεψ' ἀνθρώποισι Διὸς παρὰ μητιόεντος
ἐν κοίλῳ νάρθηκι, λαθὼν Δία τερπικέραυνον.

“El buen hijo de Jápeto (sc. Prometeo) lo robó (sc. el fuego)
al prudente Zeus para los hombres
en una caña hueca, ocultándolo a Zeus que se complace en el rayo”.

Reinach⁴³³ aduce varios motivos para esa sustitución: en primer lugar recoge la teoría de Diodoro⁴³⁴, según la cual fueron motivos de seguridad los que obligaron a este cambio. Nosotros dudamos de esta interpretación evemerista de Diodoro. Más razonable nos parece la otra razón que aporta Reinach⁴³⁵, según la cual los bastones de caña debían de ser más económicos que los de madera, a juzgar por la abundancia de férulas, de las que se obtiene la caña, en la bahía del Falero.

La palabra para el tirso (θύρσος) aparece por primera vez en la literatura griega en varios pasajes de las *Bacantes* de Eurípides⁴³⁶, como por ejemplo en el v. 25:

πρώτας δὲ Θήβας τάσδε γῆς Ἑλληνίδος
ἀνωλόλυξα, νεβρίδ' ἐξάψας χροὸς
θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος·

“Y por esta Tebas, la primera de la tierra griega,
lancé mis gritos, atando la nébride a su piel

⁴³² Ov. *Met.* 4.25: *bacchae satyrique sequuntur, quique senex ferula titubantis ebrius artus sustinet et pando non fortiter haeret asello*. “Te (sc. Dioniso) siguen las bacantes y los sátiros, y el anciano ebrio que sostiene sus miembros temblorosos con la férula (=tirso) y sin fuerza se apoya en el asno encorvado”.

⁴³³ Reinach (1912), p. 32 y ss.

⁴³⁴ Idéntica opinión es recogida por Plutarco (*Quaest. Symp.* 714f).

⁴³⁵ Reinach (1912), p. 36.

⁴³⁶ Así, Papen (1905), p. 9; sin embargo Reinach (1912), p. 1 señala que la primera mención de la palabra “tirso” tiene lugar realmente en la comedia *Dionisoalexandro* de Cratino, representada en el año 430 a.C., es decir, unos 25 años de las *Bacantes*, puesta en escena hacia 405 a.C.

y poniendo en su mano el tirso, arma cubierta de hiedra”.

Anteriormente no había una palabra para designar estos bastones. En la *Iliada* (6.132 y ss) en el famoso pasaje en el que Licurgo persigue a las nodrizas de Dioniso, se dice que estas arrojan los θύσθλα al suelo. Esta palabra, que parece tener la misma raíz que tirso⁴³⁷, se ha querido ver como un sinónimo de éste, aunque también se han considerado otras posibilidades, como nos informa el escoliasta del pasaje homérico:

Θύσθλα· οἱ μὲν τοὺς κλάδους, οἱ δὲ τὰς ἀμπέλους, οἱ δὲ τοὺς θύρσους.

“Según unos, las ramas, según otros las vides, y según otros los tirsos”

También Eustacio (ad Hom. *Il.* 6.132) maneja varias opciones:

Θύσθλα δὲ ἢ τελεστικά τινα θύματα, οἷα καὶ χέεσθαι, ἢ ῥάβδοι τινές, ἐν οἷς καὶ νάρθηκες, φορήματα Διονυσιακά, ἢ κλάδοι τινές, ὅποιοι καὶ οἱ περὶ τὸν Διόνυσον Βακχικοὶ θύρσοι, οἱ βαρυτονούμενοι.

“Los θύσθλα son unas ofrendas ceremoniales que también son arrojadas o unos bastones entre los cuales están los nárteces, atributos dionisiacos, o unas ramas, como también son los tirsos báquicos, que se acentúan graves, en relación con Dioniso”.

Entre los comentaristas modernos, como Leaf⁴³⁸ o Kirk⁴³⁹ se encuentran las mismas dudas a la hora de identificar θύσθλα con tirso, así que resulta difícil llegar a una solución definitiva.

El uso principal del nártex o tirso es el de bastón, como atributo de Dioniso, como venimos afirmando hasta ahora, aunque dentro de la religión dionisiaca tiene otros usos derivados de éste: en primer lugar, como dice Reinach⁴⁴⁰, en algunas danzas lascivas, como la sikinnis o el kordax, los bacantes y las bacantes llevan a cabo persecuciones y huidas simuladas, y ambos sexos se golpean unos a otros blandiendo el tirso. Puede que sea a esta práctica a la que se refiera Diodoro en el texto en el que dice que los seguidores de Dioniso se golpean entre sí.

También, como afirman Reinach⁴⁴¹ y Papen⁴⁴², los tirsos se utilizan como armas. Cuando la caña es larga y la corona de hojas en que termina tiene forma de óvalo o de rombo, el aspecto del tirso asemeja a una lanza. El tirso tiene el poder de herir al

⁴³⁷ Chantraine (1990), s.v. θύσθλα. Distinta es la opinión de Frisk (1960), s.v. θύσθλα, para quien la palabra está emparentada con el verbo θύω (sacrificar), con un sufijo -θλο. Reinach (1912), p. 28 y ss. tampoco ve clara la relación de θύσθλα con θύρσος y prefiere vincularla igualmente con el verbo θύω.

⁴³⁸ Leaf (1902), p. 267.

⁴³⁹ Kirk (1990), p. 174.

⁴⁴⁰ Reinach (1912), p. 40.

⁴⁴¹ Reinach (1912), p. 43.

⁴⁴² Papen (1905), p. 41 y ss.

enemigo en la lucha y de golpearlo en su huida. Este uso como arma está aplicado tanto a los seguidores de Dioniso, como al propio dios. Así en una pélice de París (Ridder n° 391), en la que aparece Dioniso cuando va a participar en la Gigantomaquia, el dios tiene como escudero a un sileno que porta el tirso como arma. También Ovidio (*Met.* 11. 26) cuenta que las bacantes que persiguen a Orfeo le lanzan tirsos como armas arrojadizas. Finalmente nuestro autor, Diodoro, (3.64.6) y Polieno (*Strat.* 1.1) cuentan que en sus campañas Dioniso ordena poner puntas de lanza en los tirsos de sus seguidores.

Hay muchos epítetos de Dioniso relacionado con el nártecs o tirso, de los que consignamos aquí un par de ejemplos. El primero aparece en un pasaje de los *Himnos órficos* (42.1):

Θεσμοφόρον καλέω νάρθηκοφόρον Διόνυσον,
σπέρμα πολύμνηστον, πολώνυμον Εὐβουλῆα,
“Invoco a Dioniso tesmoforo, que lleva el nártecs,
semilla muy recordada, Eubuleo de muchos nombres”

Y el segundo lo recoge Nono (*D.* 27.145 y ss.):

ἀπ' εὐδένδροιο δὲ λόχμης
ἀσπίσι καὶ ξιφέεσσι καὶ ἀρραγέεσσι πετῆλοις
θυρσοφόρος Διόνυσος ἐοὺς ἐκόρυσσε μαχητάς.
“Desde el bosque bien arbolado
con escudos, espadas y láminas irrompibles
Dioniso portador del tirso armó a sus soldados”.

7.5. EL FALO

Diodoro (1.22.7) afirma que los griegos honran el falo en las ceremonias y misterios de Dioniso. El falo, que representa la fertilidad y la generación, es símbolo de Dioniso, que es un dios de la fertilidad⁴⁴³. El testimonio más antiguo que conocemos de la relación entre Dioniso y el falo es Heráclito (fr. 41 Conche):

εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδοίοισιν,
ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν' ὥτ' οὗτος δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ
ληναΐζουσιν.

⁴⁴³ Nilsson (1955) I, p. 593.

“Si no hiciesen una procesión en honor de Dioniso y no cantasen himnos a los falos, harían lo más impúdico. Pero Hades y Dioniso es el mismo, por el cual enloquecen y celebran bacanales”.

Aunque Dioniso nunca fue representado itifálico⁴⁴⁴, como los sátiros o silenos, el falo es un compañero constante del dios, como dice Nilsson⁴⁴⁵. Prueba de ello son, por ejemplo, las φα o procesiones del falo, que se celebraban cada año en Atenas precediendo a las dionisias rurales y en las que se paseaban efigies de falos por la ciudad⁴⁴⁶. También se celebraban en otras ciudades griegas⁴⁴⁷. De ellas nos han hablado diversos autores antiguos, como Plutarco (*De cup. div.* 527d):

Ἡ πατριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἰλαρῶς· ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματὶς, εἶτα τράγον τις εἵλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσι δ' ὁ φαλλός.

“En la fiesta patria de las Dionisias antiguamente se celebraba una procesión en cada demo y alegremente. Un ánfora de vino y una rama de vid, luego alguien arrastraba un macho cabrío, otro seguía llevando una cesta de higos secos y después de todos, el falo”.

Otro testimonio es el de Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.34.5):

Ὑπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικὸν φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσω.

“Como recuerdo de este suceso se levantan falos por las ciudades en honor de Dioniso”.

Y finalmente nos encontramos con un texto de Arnobio (*Nat.* 5.28.1):

Iam dudum me fateor haesitare circumspicere tergiversari, tricas quemadmodum dicitur conduplicare Tellenas, dum pudor me habet Alimuntia illa proferre mysteria, quibus in Liberi honore patris phallos subrigit Graecia et simulacris virilium fascinatorum territoria cuncta florescunt.

“Inmediatamente reconozco que vacilo, miro a todas partes e intento esquivar, como se dice que se doblan las dificultades, mientras el pudor me retiene para hablar de los aquellos misterios alimuntios, en los que en honor del

⁴⁴⁴ Herter (1938), coll. 1702.

⁴⁴⁵ Nilsson (1955) I, p. 590.

⁴⁴⁶ Keuls (1993), p. 78. Esta información se ha obtenido de una escena de los *Acarnienses* de Aristófanes (vv. 241-279), en la que el protagonista de la comedia, Diceópolis, declara que va a celebrar una procesión en las Dionisias rurales. Una canéfora, la hija de Diceópolis, lleva una cesta con objetos sagrados y Jantias, un esclavo, el encargado de llevar el falo.

⁴⁴⁷ Cf. Nilsson (1906), p. 263 y ss.

padre Liber (=Dioniso) Grecia eleva unos falos y todos los territorios florecen con efigies de miembros viriles”⁴⁴⁸.

Tan importante es la relación entre Dioniso y el falo que en algunos textos de época más tardía, no clásica, se identifica a este dios con Príapo, que es la divinidad itifálica por antonomasia⁴⁴⁹. Lo dice Ateneo (1.30b):

τιμᾶται δὲ παρὰ Λαμψακηνοῖς ὁ Πρίηπος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διονύσῳ, ἐξ ἐπιθέτου καλούμενος οὕτως, ὡς Θρίαμβος καὶ Διθύραμβος.

“Los habitantes de Lámpsaco honran a Príapo, que es el mismo que Dioniso, llamado así como epíteto, al igual que Tríambo y Ditirambo.”

No hay demasiados epítetos de Dioniso relacionados con el falo, del mismo modo que referíamos de otros atributos, como la hiedra o el tirso. No obstante, en Pausanias (10.19.3) encontramos la forma Φαλλήν:

ἀλιεῦσιν ἐν Μηθύμνῃ τὰ δίκτυα ἀνείλκυσεν ἐκ θαλάσσης πρόσωπον ἐλαίας ξύλου πεποιημένον· [...] εἶροντο οὖν οἱ Μηθυμναῖοι τὴν Πυθίαν ὅτου θεῶν ἢ καὶ ἡρώων ἐστὶν ἡ εἰκὼν· ἡ δὲ αὐτοὺς σέβεσθαι Διόνυσον Φαλλῆνα ἐκέλευσεν.

“Las redes de unos pescadores de Metimna arrastraron desde el mar un rostro hecho de madera de olivo. [...] Los habitantes de Metimna preguntaron a la Pitia de cuál de los dioses o héroes era la imagen. Y ella ordenó que honraran a Dioniso Fállico”.

7.6. CONCLUSIONES

En las páginas precedentes hemos hablado de los diversos atributos de Dioniso que se encuentran en el texto de Diodoro y que son: la nébride, la hiedra, el nártek, el falo. De la nébride hemos comentado que Diodoro la asocia a la vez con Osiris y Dioniso, a quienes identifica a lo largo de su obra. La nébride es la piel de ciervo que llevan el dios y sus seguidores. Hay quienes proponen, como Roux, que las bacantes en la práctica llevarían simples pieles de cabra. El origen de esta costumbre en los cultos dionisiacos no está claro y como hemos visto tal vez pueda deberse a la influencia de

⁴⁴⁸ Ya Heródoto (2.48) hablaba de unas fiestas en Egipto, en honor de Osiris –a quien identifica con Dioniso– y en las que se celebraban procesiones con falos.

⁴⁴⁹ La mayoría de la tradición literaria, no obstante, considera a Príapo hijo de Dioniso, no un equivalente suyo. Sobre esto, cf. Cap. *Los hijos de Dioniso*.

otros cultos, como el de Sabazio, o el de Deméter en Eleusis. En la iconografía, la nébride aparece asociada a Dioniso en el siglo VI a.C., si bien en esta época aún era más frecuente que los seguidores del dios estuvieran cubiertos por una piel de pantera.

La hiedra es otro elemento importante en el culto dionisiaco y que Diodoro adjudica igualmente a Osiris. La hiedra aparece ligada al mito de Dioniso desde el siglo VI a.C., pues en el *Himno Homérico* 7, que parece datar de esa fecha, esta planta ya está presente en el relato en el que Dioniso es apresado por los piratas tirrenos. Autores posteriores como Eurípides harán intervenir a la hiedra incluso en el nacimiento del dios, pues cuentan que una hiedra enroscada en una columna del palacio de Cadmo en Tebas cubre al niño Dioniso e impide que sea fulminado por los rayos de Zeus. Iconográficamente, la corona de hiedra aparece vinculada a temas dionisiacos en el siglo VI a.C. y se mantiene durante toda la época clásica, si bien su importancia como objeto para cubrir la cabeza decrece a favor de la mitra.

El tercer atributo de Dioniso es el nártecs o tirso, el único cuya relación con los cultos dionisiacos explica Diodoro. Dice nuestro autor que como los seguidores de Dioniso se golpeaban con bastones de madera y se hacían daño, la madera fue sustituida por la caña. Ya hemos justificado que esto parece una explicación evemerista de Diodoro y que el cambio de la madera por la caña puede deberse más bien a razones económicas, pues la planta de la que se obtiene la caña —la férula— crecía abundantemente en la bahía del Falero. El uso del nártecs dentro del dionisismo es el de bastón, aunque hemos visto en el capítulo que existen otros usos derivados de éste: en ciertos bailes los seguidores de Dioniso se perseguían unos a otros y se golpeaban con el bastón. Tal vez sea a esta práctica a la que refiere Diodoro en su texto. Otro uso del nártecs es como arma arrojadiza, como lanza, si se le pone una punta de hierro. Este uso está documentado en nuestro autor, Diodoro, y en otros.

Finalmente, nos encontramos con el falo, que Diodoro relaciona con las procesiones de Osiris y Dioniso, las famosas φαλοφορίαι, de las que se encuentran testimonios sobre su celebración no sólo en Atenas sino también en el resto de Grecia. Y ya que Dioniso es un dios de la vegetación y de la fertilidad, es normal que se le represente con el falo, símbolo de la generación. Aunque es verdad que a Dioniso nunca se le representa itifálico como a los sátiros o silenos, sin embargo hemos visto que en época de Ateneo se le identifica con Príapo, dios de la fertilidad y de los jardines, cuyas estatuas son comúnmente itifálicas.

8. EL CORTEJO DE DIONISO

8.1 INTRODUCCIÓN

Los miembros del cortejo de Dioniso, según Diodoro, son las bacantes, los sátiros, Sileno y las Musas. Todos ellos, menos las Musas, aparecen constantemente en la literatura y en el arte representados junto este dios.

Todos estos personajes son de sobra conocidos, aunque no está de más que hablemos algo de ellos antes de empezar su estudio. Las bacantes, también llamadas ménades, son las mujeres que celebran a Dioniso, cantando y danzando, que entran en éxtasis, y a las que Eurípides dedicó una tragedia homónima, la cual ha determinado decisivamente nuestra perspectiva sobre ellas, aunque se trate de una visión poética que poco tiene que ver con la realidad.

Los sátiros son seres híbridos de hombre y animal, famosos por su aspecto cómico y por su apetito sexual insaciable, que dieron nombre al drama satírico, tipo de pieza teatral representada durante las fiestas en honor de Dioniso.

Sileno es un personaje mitológico que se representa normalmente anciano y ebrio, y es el maestro de Dioniso. En plural, la palabra silenos se usa como sinónimo de sátiros, como veremos después.

Finalmente respecto a las Musas –que son hijas de Zeus y Mnemósine y protectoras de las artes-, su relación con Dioniso parece una innovación de Diodoro, pero indagaremos en los textos para averiguar si esta vinculación entre ambos era ya anterior al historiador siciliano.

8.2. LAS BACANTES

Diodoro habla de las bacantes o ménades en 3.65.2 y 4.4.2. Las define como acompañantes de Dioniso dentro de su ejército, armadas con tirsos, pero no hace apenas mención, nada más que una breve alusión en un pasaje (4.3.3), a su faceta religiosa como mujeres que celebran los cultos de Dioniso.

La descripción general de las bacantes es que son mujeres que corren por las montañas, atacan a los hombres, son invulnerables al hierro y al fuego y despiezan animales y niños⁴⁵⁰. Además, agitan hacia atrás sus cabezas, muestran sus gargantas en un gesto convulso, giran sus ojos, gritan como animales, abren sus bocas y echan espuma por ellas⁴⁵¹.

A finales del siglo XIX, Rapp⁴⁵² pensaba que las ménades de las que hablaban los escritores griegos sólo habían existido en el mito, pero no en la realidad. El cuadro que presentaba Rapp de las ménades es el siguiente: como dios de la vegetación, Dioniso fue criado originariamente por ninfas, que eran espíritus del bosque, que bailaban, saltaban y producían el crecimiento de los árboles y plantas. Estas ninfas eran las ménades. Como prueba de que las ninfas que criaron a Dioniso eran las ménades aduce el famosísimo texto de Homero (*Il.* 6.132) en el que Licurgo persigue a las nodrizas del dios:

ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας
σεῦε κατ' ἡγάθεον Νυσήϊον· αἱ δ' ἅμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὕπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου
θεινόμεναι βουπλῆγι·

“El cual (sc. Licurgo) persiguió a las nodrizas
del enloquecido Dioniso por el sagrado Niseo. Y todas a la vez
arrojaron a tierra los objetos sagrados golpeadas con la aguijada
por Licurgo asesino de hombres”

Se basa Rapp en que estas nodrizas están celebrando los cultos a Dioniso porque Homero utiliza para el dios un epíteto claramente referido al ritual (μαινομένοιο) y porque las mujeres arrojan los objetos de culto (θύσθλα). Y por toda la literatura griega

⁴⁵⁰ Bremmer (1984), p. 55.

⁴⁵¹ Henrichs (1978), p. 122.

⁴⁵² Rapp (1894-1897), coll. 2243.

está documentado que fueron ninfas las nodrizas de Dioniso. Por ejemplo, consta en un fragmento del historiador Ferecides (*FGrH* 3 F 90b):

Ζεὺς ἐκ τοῦ μηροῦ γεννηθέντα Διόνυσον ταῖς Δωδωνίσι Νύμφαις τρέφειν ἔδωκεν, Ἀμβροσίᾳ, Κορωνίδι, Εὐδώρῃ, Διώνῃ, Αἰσύλῃ, Πολυξοῖ. Αὗται θρέψασαι τὸν Διόνυσον, περιήεσαν σὺν αὐτῷ, τὴν εὐρεθεῖσαν ἄμπελον ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις χαρίζομεναι.

“Zeus entregó a Dioniso, nacido de su muslo, a las ninfas de Dodona para que lo alimentasen, Ambrosía, Coronis, Eudore, Dione, Esile, Polixo. Éstas, que alimentaron a Dioniso y estaban con él, gratificaron a los hombres con la vid descubierta por el dios”.

Que las ménades son espíritus de la naturaleza lo deduce Rapp de que celebran a Dioniso en la naturaleza salvaje, es decir, en los bosques o en los montes, como se muestra en un pasaje del *Himno homérico a Deméter* (v. 386):

ἤύτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλῃ.

“Como una ménade por el bosque en un monte sombrío”.

A finales del siglo XIX, sin embargo, el descubrimiento de cinco inscripciones ha demostrado que las ménades existieron más allá del mito, al contrario de lo que pensaba Rapp. Una de ellas, del siglo III a.C., contiene un oráculo del dios Apolo a los habitantes de Magnesia (Kern 215)⁴⁵³:

ἐλθέτε δε

ἐς Θήβης ἱερὸν πέδον ὄφρα λάβητε
Μαινάδας, αἱ γενεῆς Εἰνοῦς ἅπο Κα-
δμηίδης. αἱ δ' ὑμεῖν δώσουσι καὶ
ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλὰ καὶ θιά-
σους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν
ἐν ᾧσται.

“Id al sagrado suelo de Tebas, para tomar a
las ménades, que son de la familia de Ino
Cadmeide. Estas os entregarán los ritos orgiásticos
y los derechos legales y establecerán tíasos de Baco

⁴⁵³ Las otras cuatro inscripciones, por el orden de año de publicación, son: (1). Mileto, finales del siglo III o II a.C., Th. Wiegand, *Sitzb. Berl. Akad.* 1905, 547; (2). Mileto, 276-75 a.C., Th. Wiegand, *Abh. Berl. Akad.* 1908, 22-25 = F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (París, 1955) núm. 48; (3). Torre Nova cerca de Túsculo, siglo II d.C., A. Vogliano y F. Cumont, *AJA* 37 (1933) 215-263 ; y (4). Fisco (Lócride Occidental), siglo II d.C., G. Klaffenbach, *IG* I².3.670 (1968) = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (París, 1969) núm. 181.

en la ciudad”.

Bremmer⁴⁵⁴ se propone en su artículo sobre las ménades examinar qué elementos de su ritual pertenecen a la realidad y cuáles al mito. En primer lugar toma como referencia el acto de llevar serpientes, que menciona en varios pasajes Eurípides (*Ba.* v. 102 y ss., 698 y 786). Hay quienes, como Dodds⁴⁵⁵, interpretan la serpiente como el propio Dioniso, pero de esta identificación no existe casi evidencia. La ausencia de toda mención sobre el acto de llevar serpientes después de Eurípides y la afirmación hecha por Plutarco (*Alex.* 2) de que Olimpiade había exagerado los ritos de las bacantes al introducir serpientes, inducen a pensar que las ménades que llevan serpientes existieron sólo en el mito. Sin embargo, otros pasajes como el de Demóstenes (*De cor.* 260) sobre Sabazio, que ya comentamos en otro capítulo, muestra a mujeres portando serpientes, las cuales pueden identificarse con las bacantes, como Sabazio era identificado con Dioniso.

El segundo elemento que examina Bremmer⁴⁵⁶ es la manipulación del fuego. Eurípides (*Ba.* 757) afirma:

ἐπὶ δὲ βοστρύχοις
πῦρ ἔφερον, οὐδ' ἔκαιεν.

“Y sobre los rizos

llevaban (sc. las ménades) fuego y no se quemaban”.

En la Antigüedad hay ejemplos de manipulación del fuego, pero ninguno hace referencia a que se llevaba sobre el pelo. Este texto de Eurípides viene a realzar la idea de invulnerabilidad de las ménades a los poderes de la naturaleza. Como muestra de esto, Bremmer⁴⁵⁷ cita el ejemplo de que las ménades celebraban sus cultos en mitad del invierno en las montañas y que gracias a su estado de éxtasis no sufrirían ninguna incomodidad. Se apoya en textos como el de Nono (*D.* 14.384):

οὐ σκοπιὴν δ' ἔφριξε δυσέμβατον, οὐ πόδα κούρης
ὄξυπαγῆς ἀπέδιλον ὄνυξ ἐχάραξε κολώνης.

“Y no se asustaba (sc. una bacante) ante un risco inaccesible, ni a su pie de doncella sin sandalia lo hería el pico agudo de la montaña”.

⁴⁵⁴ Bremmer (1984), p. 267 y ss.

⁴⁵⁵ Dodds (1940), p. 163.

⁴⁵⁶ Bremmer (1984), p. 269.

⁴⁵⁷ Bremmer (1984), p. 272.

Dodds, ya veremos en otro lugar⁴⁵⁸, basándose Plutarco y Pausanias, venía a suponer lo contrario, es decir, que las ménades debían sufrir las rigideces del invierno y la aspereza de las montañas.

Henrichs intenta trazar un cuadro de las ménades reales, tomando como referencia principalmente las inscripciones que dijimos que hablan sobre ellas, como la de Magnesia que presentábamos antes. Dice Henrichs⁴⁵⁹ que el menadismo era una ocupación temporal y periódica, que no excluía tomar parte activa en otras partes del culto a Dioniso. Y cita el caso de la ménade milesia Alcmeónide, que no sólo era la jefa de las ménades locales, sino también una sacerdotisa pública de Dioniso, con tareas ajenas a las menádicas.

A pesar de estos esfuerzos por distinguir entre el mito y la realidad, no sabemos demasiado en qué consistiría el menadismo auténtico y como bien dice Henrichs⁴⁶⁰ el estereotipo de la ménade griega está casi exclusivamente determinado por el mito. Las ménades celebran su ritual de forma bienal, como ya veremos en otro capítulo⁴⁶¹. Su carácter es regional, pues está limitado a Tebas, Delfos, las ciudades jonias de Asia Menor y a algunas áreas del Peloponeso, donde las ménades se organizan en congregaciones locales (θίασοι) de participación limitada. Nuestro autor, Diodoro, (4.3.3) nos habla de las diferentes mujeres que participan en el ritual:

διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖα τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεῦειν τῷ θεῷ μαινάδας.

“Por eso, en muchas ciudades griegas, cada dos años se reúnen grupos báquicos de mujeres y a las doncellas les está permitido llevar tirsos y entusiasmarse gritando ¡evohé! y honrando al dios. Las mujeres casadas, en grupos, hacen sacrificios al dios, celebran las fiestas y en una palabra cantan himnos a la presencia de Dioniso, imitando a las ménades, que se cuenta que desde antiguo acompañaban al dios”.

⁴⁵⁸ Cf. cap. *Cultos y ritos dionisiacos*.

⁴⁵⁹ Henrichs (1978), p. 134.

⁴⁶⁰ Henrichs (1982), p. 143.

⁴⁶¹ Cf. cap. *Cultos y ritos dionisiacos*.

Diodoro distingue, pues, entre las doncellas, que llevan los tirsos (θυρσοφορεῖν), cantan y honran a Dioniso, y las mujeres casadas, que se dividen en grupos (κατὰ συστήματα). Suponemos que con esta expresión Diodoro debe de referirse a los θίασοι de mujeres⁴⁶². Las casadas, además, hacen sacrificios (θυσιάζειν), celebran las fiestas (βακχεύειν)⁴⁶³ y cantan himnos (ὕμνειν) a la presencia Dioniso, como vimos que hacían las mujeres de la Élide⁴⁶⁴.

Henrichs⁴⁶⁵ concede bastante valor a este texto de Diodoro pues piensa que nuestro autor pudo tomar los datos de un mitógrafo que conocía unos ritos reales. Sin embargo, Heinrichs⁴⁶⁶ añade que el problema del texto de Diodoro es que no distinguía entre el ritual mítico y el auténtico, pues dice que las mujeres griegas imitaban a las ménades que desde antiguo acompañaban a Dioniso (μιμουμένας τὰς ιστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας).

Para completar y corregir el cuadro del menadismo expuesto por Diodoro, Henrichs añade dos textos, el primero de ellos es un epigrama del siglo III o II a.C.⁴⁶⁷:

Τὴν ὁσίην χαιρεῖν πολήτιδες εἶπατε βάκχαι
 ἱρεῖην. Χρηστῇ τοῦτο γυναικὶ θέμις
 ὕμᾱς κεῖς ὄρος ἦγε καὶ ὄργια πάντα καὶ ἱρὰ
 ἤνεικεν πάσης ἐρχομένη πρὸ πόλεως
 τοῦνομα δ' εἴ τις ξείνος ἀνείρεται, Ἀλκμειωνὶς
 ἢ Ῥοδίου, καλῶν μοῖραν ἐπισταμένη

“Bacantes de la ciudad, decid adiós a la sagrada
 sacerdotisa. Esto es lo justo para una mujer útil.
 Ella os llevó al monte y trajo todas las ceremonias
 sagradas marchando delante de la ciudad.

Su nombre, si algún extranjero lo pregunta, es Alcmeónide

⁴⁶² Henrichs (1978), p. 147. Distinta es la opinión de Jeanmaire (1978), p. 172 y ss, quien parece sugerir que estos συστήματα de mujeres casadas no sería el θίασος entero, sino una parte de él segregado del resto por la edad. Y añade que el texto de Diodoro implica una idea de grados de iniciación, que no se completa hasta después del matrimonio. De un pasaje de Eurípides (*Ba.* 693) parece deducirse que estaban separadas en tres grupos por edad: αἱ δ' ἀποβαλοῦσαι θαλερὸν ὁμμάτων ὕπνον ἀνῆϊξαν ὀρθαί, θαῦμ' ἰδεῖν εὐκοσμίας, νέαι παλαιαὶ παρθένοι τ' ἔτ' ἄζυγες. “Y ellas (sc. las bacantes) apartando de sus ojos el profundo sueño se pusieron de pie, increíble de ver su buen orden, jóvenes, viejas y doncellas aún no casadas”.

⁴⁶³ Henrichs (1978), p. 147 cree que con este verbo Diodoro se refiere solamente a que las ménades interpretaban una danza báquica. Jeanmaire (1978), p. 172 por el contrario cree que comprendía un sacrificio y cantos rituales.

⁴⁶⁴ Cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

⁴⁶⁵ Henrichs (1978), p. 147.

⁴⁶⁶ Henrichs (1978), p. 147.

⁴⁶⁷ Cf. nota 453, núm. (1).

hija de Rodio, que conocía el reparto de los bienes”.

Con la expresión “por el monte” (καὶς ὄρος) supone Henrichs⁴⁶⁸ que el texto se refiere a la ὀρειβάσια, de la que ya hablamos en otro capítulo⁴⁶⁹. Y como dijimos anteriormente, Alcmeónide tenía otras tareas ajenas al menadismo, pues era sacerdotisa oficial de los cultos públicos de Dioniso.

El segundo texto es una inscripción de Mileto (VI.22) del año 276 a.C.⁴⁷⁰ de la que a hablamos al tratar de las fiestas trietéricas. El pasaje que nos interesa dice:

μη̐ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθενὶ πρότερον

[ἢ ἢ ἰέ]ρεια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάλῃ.

“No está permitido a nadie arrojar carne cruda antes de que la sacerdotisa la arroje por la ciudad”.

A pesar de la oscuridad del pasaje, Henrichs⁴⁷¹ supone que la omofagia (consumición de carne cruda) era practicada por la sacerdotisa u otras participantes en los ritos. El verbo usado (ἐμβάλῃ) le sugiere que había un depósito de algún tipo en el que se arrojaba la carne, tal vez un pozo (βόθρος).

Tanto en el último pasaje que hemos visto (4.3.3) como en los demás de su obra, Diodoro utiliza ménade como sinónimo de bacante, hecho que ya se daba en Eurípides, en su obra de idéntico título. En otros lugares de Grecia, sin embargo, recibían otro nombre. Los lacedemonios las llamaban Δύσμαιναι⁴⁷², que significaba algo así como “las locas malvadas”, lo que parece hacer referencia a la expresión angustiada y a los rasgos descompuestos que se observa generalmente en estas personas en estado de trance. Las Λῆναι⁴⁷³ tienen un nombre arcaico, que posiblemente perteneció al antiguo vocabulario del Ática y también al dialecto arcadio. La denominación de Basárides (Βασσαρίδες) parece provenir del hecho de que llevaban pieles de zorra⁴⁷⁴. Κλωδώνες⁴⁷⁵ es la denominación de las bacantes macedonias. Las Τιάδες (Θυιάδες) no son sólo los miembros de las corporaciones femeninas sino que también designa a las bacantes en general. Estas últimas ocupan un lugar destacado en el culto de Dioniso en Delfos. Según Pausanias (10.4.3) son mujeres áticas, aunque un poco más adelante da

⁴⁶⁸ Henrichs (1978), p. 149.

⁴⁶⁹ Cf. ψαπ. *Cultos y ritos dionisiacos*.

⁴⁷⁰ Cf. nota 453, núm. (3).

⁴⁷¹ Henrichs (1978), p. 150.

⁴⁷² Hsch. s.v. Δύσμαιναι.

⁴⁷³ Hsch. s.v. Λῆναι. Sobre la denominación de Λῆναι, cf. cap. *Epítetos de Dioniso*.

⁴⁷⁴ *Et. Gud.* s.v. βασσαρίδες Hsych. s.v. βάσσαρος.

⁴⁷⁵ *EM.* s.v. Κλωδώνες.

una versión diferente del mito, que las Tíades son descendientes de una mujer autóctona de Delfos:

οἱ δὲ Καστάλιόν τε ἄνδρα αὐτόχθονα καὶ θυγατέρα ἐθέλουσιν αὐτῷ γενέσθαι Θυίαν, καὶ ἱερᾶσθαι τε τὴν Θυίαν Διονύσῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ· ἀπὸ ταύτης δὲ καὶ ὕστερον ὅσαι τῷ Διονύσῳ μαίνονται Θυιάδας καλεῖσθαι σφᾶς ὑπὸ ἀνθρώπων·

“Algunos pretenden que Castalio era un hombre natural de la región (sc. de Delfos) y que su hija era Tía, y que Tía en primer lugar fue sacerdotisa de Dioniso y celebró los ritos orgiásticos en honor del dios. Por ésta, después, a las que enloquecen por Dioniso los hombres las llamaron Tíades”.

Esta parece la versión canónica, que las Tíades proceden de Delfos, pues es lo que también se deduce de los textos de Plutarco, ya que en ellos se las pone en relación continua con este santuario y con el Parnaso. Por ejemplo en *De Iside et Osiride* 364e:

ὦ Κλέα, [...] ἀρχίδα μὲν οὔσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων.

“Clea, [...] que eres la jefa de las Tíades en Delfos.

En cuanto a las Tíades áticas, como no hay ningún documento aparte del de Pausanias que hemos mencionado que hable de ellas, se ha intentado asimilarlas a otras asociaciones atenienses de mujeres más conocidas, como las γεραίραι, que participan junto a la βασίλιννα de Atenas en la fiesta de las Antesterias.

Villanueva Puig⁴⁷⁶ intenta reconstruir el origen de las Tíades de Delfos. Afirma que al menos eran conocidas en época clásica, pues Pausanias (10.19.4) menciona que las Tíades y Dioniso estaban representadas en el frontón del templo de Apolo en Delfos. Incluso aventura⁴⁷⁷ que algunos textos del siglo V a.C. pueden atestiguar la presencia de las Tíades en Delfos, o al menos de su antecesora Tía, la que les dio el nombre. Heródoto (7.178) dice:

μετὰ δὲ ταῦτα οἱ Δελφοὶ τοῖσι ἀνέμοισι βωμόν τε ἀπέδεξαν ἐν Θυίῃ, τῇ περ τῆς Κηφισοῦ θυγατρὸς Θυίης τὸ τέμενός ἐστι, ἐπ' ἧς καὶ ὁ χώρος οὗτος τὴν ἐπωνυμίην ἔχει, καὶ θυσίῃσι σφεας μετήϊσαν.

“Después de esto los delfios dedicaron un altar a los vientos en Tía, donde está el recinto sagrado de Tía, la hija de Cefiso, por la cual el lugar lleva esa denominación, y a ellos se dirigían con sacrificios”.

⁴⁷⁶ Villanueva Puig (1986), p. 38 .

⁴⁷⁷ Villanueva Puig (1986), p. 40.

Como dijimos anteriormente, en Delfos las Tíades celebran los ritos trietéricos en invierno, en las pendientes del Parnaso. Lo que no sabemos, como concluye Villanueva Puig⁴⁷⁸, es si se trataba de un colegio con miembros limitados o se extendía a una colectividad más amplia.

El enigmático estado de la mente de las ménades ha sido explicado de varios modos por los investigadores modernos, recurriendo incluso a la antropología comparativa, la antropología social, la psicología clínica o el psicoanálisis.

Ya Rohde⁴⁷⁹ comparaba las danzas báquicas, una de las principales manifestaciones del éxtasis dionisiaco, con ciertas danzas que se produjeron en Europa en el siglo XIV durante una epidemia de peste negra. Los bailes iban acompañados de visiones y alucinaciones de carácter religioso. Quizá una situación crítica semejante a la de la peste negra persuadió a los griegos para aceptar la religión de Dioniso.

Gernet⁴⁸⁰ no cree que el hecho de que las ménades se encuentren en estado de éxtasis sea a causa de la embriaguez por el vino. Su delirio, según él, es un puro estado en sí, un ejemplo de éxtasis colectivo.

Según Simon⁴⁸¹, el ritual y el mito dionisiacos sirvieron para expresar y reparar el problema social y psicológico entre ambos sexos. Dioniso, un dios masculino, entiende el significado y las necesidades de la mujer. En este sentido, el dios corresponde al médico en el tratamiento de la mujer histérica, por lo que el drama del culto dionisiaco se corresponde a la relación entre doctor y paciente.

Jeanmaire⁴⁸² compara el estado de la mente de las ménades con la posesión de los bori o zar. Estos son unos espíritus de África que reciben estos nombres en Egipto y Abisinia. En una ceremonia unos bailarines se quedan con los ojos fijos, se vuelven histéricos y dan gritos, pues están poseídos por el espíritu (bori). Finalmente el bailarín estornuda para expulsar al espíritu. Se podría interpretar como que ambos son fenómenos en que el participante está “poseído” por un espíritu o divinidad.

Seaford⁴⁸³ se basa en la antropología social para aformar que las fiestas báquicas sirven de vía de escape controlada para que las mujeres liberen sus pasiones y de este modo no se produzca una amenaza al orden establecido en las polis por los hombres.

⁴⁷⁸ Villanueva Puig (1986), p. 46.

⁴⁷⁹ Rohde (1942) II, p. 62 y ss.

⁴⁸⁰ Gernet (1968), p. 63.

⁴⁸¹ Simon (1978), p. 257.

⁴⁸² Jeanmaire (1978), p.119 y ss.

⁴⁸³ Seaford (1994), p. 258 y ss.

Continúa Seaford diciendo que gracias al menadismo las mujeres jóvenes se liberan del “salvajismo” antes de casarse y pasar al estado civilizado del matrimonio,

Otto⁴⁸⁴ no da una explicación al origen del estado de las ménades. Sólo afirma de manera general que el frenesí es propio de la religión de Dioniso, al que las mujeres reciben de forma entusiasta. La llegada de Dioniso las saca de sus casas, de las labores domésticas y de las costumbres de la vida cotidiana, para llevarlas al monte donde bailan y deliran como posesas. Aunque no lo dice explícitamente, supondría una subversión de los valores tradicionales, por los que la mujer se ve sometida en casa bajo el patronazgo de su marido.

Ya Henrichs⁴⁸⁵ prevenía contra algunas de estas explicaciones ajenas al mito griego, afirmando que el menadismo griego no fue el resultado de ninguna enfermedad psíquica o una curación para problemas mentales.

Una fuente importantísima para el conocimiento de las ménades es la representación iconográfica.

En el vaso François, obra del pintor Clitias en 570 a.C., que es una de las primeras aparición de Dioniso en la cerámica, el θίασος del dios está compuesto de silenos y ninfas. Pero en la segunda mitad del siglo VI a.C., las mujeres que acompañan a los silenos en los vasos adquieren gradualmente un número de atributos iconográficos asociados con Dioniso: pieles de ciervo o pantera, serpientes, coronas de hiedra. La aparición de estos atributos, que corresponden a los de las seguidoras de Dioniso, ha llevado a algunos investigadores⁴⁸⁶ a identificar a las compañeras femeninas de los silenos con las ménades más que con las ninfas que solían acompañarlos hasta ese momento. A este propósito, es sintomático que en la pintura de figuras rojas las compañeras de los silenos sufren un profundo cambio en su comportamiento sexual frente a las de las figuras negras. Lejos de aceptar a los silenos, estas mujeres los rechazan vivamente. Este cambio iconográfico, que tiene lugar hacia finales del siglo V a.C. y que empieza con el pintor Cleofrades, ha sido explicado como decimos por una modificación en la identidad de las compañeras de los silenos, que han pasado de ser ninfas promiscuas a castas ménades⁴⁸⁷. Larson⁴⁸⁸, sin embargo, piensa no hay nada en

⁴⁸⁴ Otto (1997) p. 99.

⁴⁸⁵ Henrichs (1982), p. 146.

⁴⁸⁶ Lissarrague (1987), p. 74.

⁴⁸⁷ Del respeto por la castidad de las ménades nos habla Plutarco (*Virt. mul.* 249f).

⁴⁸⁸ Larson (2001), p. 94.

este comportamiento que impida identificarlas como ninfas. Simplemente los pintores de vasos podrían haberse cansado del cliché de las ninfas lujuriosas y las habrían transformado en otras más recatadas. A pesar de estos reparos, sin embargo, la propia Larson reconoce que el cambio de las acompañantes de los silenos no se da sólo en el comportamiento sexual, sino que también aparecen acompañadas de atributos propios de las ménades, como son los tirsos, la nébride y serpientes en las manos⁴⁸⁹, por lo que es más probable que las ninfas que acompañan a los silenos se hayan transformado en bacantes.

El pintor Cleofades, en su obra maestra, el ánfora conservada en la Gliptoteca de Munich, establece dos tipos de ménades: una se precipita en fuga, vuelta hacia atrás sujetando el tirso con ambas manos y gritando; la otra, rubia y con los ojos azules, procede calmadamente, con aire soñador, llevada por el éxtasis. Según Simon⁴⁹⁰, estas dos formas de entusiasmo, el impulso desenfrenado y el éxtasis sagrado no pueden escindirse del θύσος.

Los pintores Brigo y Macrón pintan sobre todo ménades acostadas, a las que los silenos se acercan más sigilosamente. Makron, en un vaso de 480 a.C., pinta ménades de formas poderosas. Una está casi dormida, sosteniendo ligeramente el tirso, mientras dos silenos se le acercan uno por cada lado. En el otro lado del vaso unos silenos acometen la misma acción, mientras la ménade a la que se acercan empieza a despertarse y a agitar su tirso. Según McNally⁴⁹¹ estas escenas muestran un deseo de producir un impacto, que indica el abismo entre el sileno y la ménade.

El corpus de vasos llamados *Vasos de las Leneas* ofrece una documentación importante sobre las ménades. Se trata de vasos áticos, en figuras negras y rojas, elaborados entre el 490 y el 420 a. C., de formas diversas y de composición variada. Estos vasos presentan principalmente figuras femeninas, pues los únicos personajes masculinos que intervienen son los silenos. Las mujeres son representadas en actitudes que sugieren la danza o la procesión, a veces con acompañamiento musical, ocupadas en manipular o transportar vino. Lo que aporta de relevante el corpus de los *Vasos de las Leneas* es la imagen de una mujer inalterable incluso en el contacto con el vino. Pues ya sabemos que en iconografía, la manera de identificar a la ménade, aparte de los atributos que lleva –tirso, la nébride, la corona de hiedra- es también por sus gestos, ya sea un

⁴⁸⁹ Edwards (1960), p. 80.

⁴⁹⁰ Simon (1961), p. 1007.

⁴⁹¹ McNally (1978), p. 123.

comportamiento desordenado que denota el trance ya sea porque junto a ella aparece la palabra *μαινομένη*. Esta representación de la ménade “seria” ha suscitado la curiosidad de los investigadores. Erika Simon⁴⁹² señala que estas escenas no están influidas por Dioniso, sino que el dios que dominaba era Apolo, y por eso el *θείσος* dionisiaco asume una impronta “apolínea”.

8.3. ΣΑΤΙΡΟΣ Y SILENOS

Diodoro (4.4.3) llama Sileno a uno de los ayos de Dioniso, mientras que los sátiros (4.5.3) le acompañan en su ejército con sus cantos. Es decir, que distingue entre Sileno como personaje individual y los sátiros, mientras que la mayoría de la tradición identifica a ambos. Esta distinción de Diodoro se debe a que confunde a los sátiros con los Panes y como éstos tienen patas de macho cabrío le atribuye la misma cualidad a los sátiros, diferenciándolos así de los silenos, que tienen patas de caballo. El pasaje en cuestión (1.88.3) es el siguiente:

Καὶ τοὺς Πᾶνας δὲ καὶ τοὺς Σατύρους φασὶν ἔνεκα τῆς αὐτῆς αἰτίας τιμᾶσθαι παρ’ ἀνθρώποις. Διὸ καὶ τὰς εἰκόνας αὐτῶν ἀνατιθέναι τοὺς πλείστους ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐντεταμένας καὶ τῇ τοῦ τράγου φύσει παραπλεσίας.

“Dicen que por esta razón los Panes y los Sátiros son honrados por los hombres. Por eso la mayoría coloca en los templos estatuas de ellos con el miembro erecto y semejantes a la naturaleza del macho cabrío”.

En la tradición literaria griega, al principio, es cierto que Sileno es una figura concreta e individualizada, como dice Diodoro. Así aparece en Heródoto (8.138):

ἐν τούτοισι καὶ ὁ Σιληνὸς τοῖσι κήποισι ἦλω, ὥς λέγεται ὑπὸ Μακεδόνων·

“En estos bosques saltaba Sileno, según cuentan los macedonios”.

Y también se refiere a él Eurípides (*Cycl.* 539):

τί δρῶμεν, ὦ Σιληνέ; σοὶ μένειν δοκεῖ;

“¿Qué hacemos, Sileno? ¿Te parece bien que nos quedemos?”

Sin embargo, también aparece silenos en plural, la primera vez en el *Himno a Afrodita* (5.262 y ss):

τῇσι δὲ Σειληνοί τε καὶ εὖσκοπος Ἀργειφόντης
μίσγοντ' ἐν φιλότῃ μιχῶ σπείων ἐροέντων.

⁴⁹² Simon (1961), p. 1008

“Con ellas (sc. las ninfas) se acostaron en unión sexual los silenos y el Argifonte de buena vista, en el interior de cuevas encantadoras”.

E igualmente aparecen los silenos en un pasaje de las *Leyes* (815c) de Platón, aún distintos de los sátiros:

ὄση μὲν βακχεία τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταύταις ἐπομένων, ἅς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατ'ὠνόμενους.

“Tal es el frenesí también de los que siguen a éstas, a los que llaman ninfas, panes, silenos y sátiros, según dicen y los imitan cuando están borrachos”.

Sin embargo, ya desde finales del siglo V a.C. Sileno es, en una cratera, el nombre de varios sátiros, y a mitad del siglo IV a.C. las dos palabras –sátiro y sileno– parecen haberse convertido ya en sinónimos⁴⁹³. Pero mientras que el nombre de sileno aparece frecuentemente en los vasos de cerámica áticos, el nombre de sátiro no se menciona nunca en ellos⁴⁹⁴. Por eso creemos adecuado hablar de silenos cuando nos refiramos a estas figuras en los vasos y de sátiros cuando las fuentes mencionen expresamente este último término.

Los sátiros o silenos, como decíamos antes, son híbridos de hombre y caballo, representados a menudo en los vasos con cola y orejas de caballo y a veces con patas también de este animal y pezuñas en lugar de pies. Algunos vasos, como un ánfora de Berlín (*ABV* 285[1]) combinan los dos tipos de sátiro, el que tiene patas y pezuñas como los animales y los que tienen pies como los hombres. Son representados como cobardes, perezosos y sexualmente insaciables.

No existe conexión entre sátiros o silenos y Dioniso en las primeras menciones del dios en la literatura griega, es decir, ni en Homero, ni en el *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo, ni en el *Himno Homérico a Dioniso* ni en las *Bacantes* de Eurípides. Por otra parte, los vasos de figuras negras muestran ejemplos de relación entre Hermes y los silenos. En el siglo VI a.C., los silenos aparecen en varios vasos áticos que preceden a la primera aparición de Dioniso. En esos vasos aparecen acompañados por figuras femeninas que deben ser ninfas o ménades (cf. *supra*).

⁴⁹³ Carpenter (1986), p. 19. Por su parte, Hedreen (1992), p. 9 sugiere –lo cual parece bastante probable– que los nombres de sátiro y sileno podrían ser ya sinónimos desde época arcaica, es decir, que siempre fueron similares hasta que en el helenismo autores como Diodoro hicieron distinciones entre ellos.

⁴⁹⁴ Hedreen (1994), p. 47 nota 1. En otro lugar Hedreen (1992), p. 62 explica que la palabra sátiro era el equivalente peloponesio de sileno, y que no fue conocido en Atenas hasta que la introdujo Pratinas de Fliunte a principios del siglo V a.C. Así no es de extrañar que en los vasos áticos de figuras negras anteriores a esa fecha no aparezca nunca la palabra sátiro y si en cambio sileno.

En los contextos dionisiacos, los silenos pueden aparecer o no. Por ejemplo, los silenos no aparecen representados en la oposición de Penteo o de las mujeres argivas a la introducción de los cultos de Dioniso, pero sí tienen un lugar predominante en las representaciones visuales del retorno de Hefesto⁴⁹⁵ o en la unión de Dioniso con Ariadna⁴⁹⁶.

Como dice Hedreen⁴⁹⁷, el vaso François es la representación más antigua y más detallada del episodio del retorno de Hefesto. En el lado derecho de la imagen aparece Dioniso a la cabeza de la expedición al Olimpo. Detrás le sigue Hefesto a lomos de una mula. Le siguen tres silenos: uno lleva a la espalda un odre lleno de vino, un segundo toca el αὐλός (flauta doble) y un tercero lleva una ninfa en brazos. Otras ninfas, una tocando un par de címbalos, siguen a los silenos. Los nombres de todos estos personajes están inscritos como σιληνοὶ y νύ<μ>φαι. El papel de los silenos en el vaso François es el suyo típico: llevan el vino, aportan la música y se comportan de manera lasciva. Varios de los atributos de los silenos que aparecen en este vaso se repiten en general en la representación del retorno de Hefesto, entre ellos el rostro frontal, el odre y el αὐλός. El sileno que tiene el rostro frontal aparece en cinco escenas de otros vasos. El sileno que lleva el odre aparece en al menos ocho vasos más.

Otros vasos tienen, en uno de sus lados, escenas de una figura barbada en una mula acompañada por silenos, y en el otro lado Dioniso aparece con sus silenos y ninfas, pero no hay una conexión clara entre las escenas de los dos lados del vaso, como

⁴⁹⁵ La historia del retorno de Hefesto al Olimpo, a pesar de la frecuencia con la que aparece en los vasos pintados de los siglos VI y V a.C. no está muy documentada en las fuentes literarias. Nuestro principal testimonio es el de Libanio (*Narr.* 30.2): Πίπτει τὸν Ἥφαιστον Ἥρα ἐξ οὐρανοῦ τῇ τοῦ παιδὸς αἰσχυνομένην χολείᾳ, ὃ δὲ τῇ τέχνῃ ἐχρήτο. καὶ ἐν θαλάττῃ σεσωσμένος ὑπὸ δαιμόνων θαλαττίων πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἐδημιούργει, τὰ μὲν Εὐρυνόμῃ, τὰ δὲ Θέτιδι, παρ' ὧν περισέσωστο, ποιεῖ δὲ καὶ θρόνον τῇ μητρὶ δῶρον ἀφανεῖς ἔχοντα δεσμοὺς καὶ πέμπει. καὶ ἡ μάλα τε ἦσθη τῷ δώρῳ καὶ κατιζάνει καὶ ἐδέθη καὶ ὁ λύσων οὐκ ἦν. βουλὴ δὲ γίνεται θεῶν περὶ τῆς εἰς οὐρανὸν ἀναβάσεως Ἥφαιστου. μόνον γὰρ ἂν ἐκείνον καὶ λύσαι. σιγόντων οὖν τῶν ἄλλων καὶ ἀπορούτων Ἄρης ὑπισχνεῖται καὶ ἐλθὼν πράττει μὲν οὐδέν, αἰσχυρῶς δὲ ἀπαλλάττεται πυρσοῖς αὐτὸν δειματώσαντος Ἥφαιστου. ταλαιπωρουμένης δὲ τῆς Ἥρας ἤρχετο μετὰ οἴνου Διόνυσος καὶ διὰ μέθης εἶχεν Ἥφαιστον ἐπόμενον. ὃ δὲ ἐλθὼν καὶ τὴν μητέρα λύσας ποιεῖ τῆς Ἥρας εὐεργέτην τὸν Διόνυσον. ἡ δὲ αὐτὸν ἀμειβομένη πείθει τοὺς οὐρανίους θεοὺς ἕνα τῶν οὐρανίων θεῶν καὶ Διόνυσον εἶναι. “Hera arroja a Hefesto del cielo, avergonzada de la cojera del niño, y él cultiva la metalurgia. Y rescatado en el mar por las divinidades marinas fabrica muchos otros objetos, unos para Eurinome y otros para Tetis, por las que había sido rescatado, y hace un trono que tiene redes invisibles como regalo para su madre y se lo envía. Y ella se alegró mucho del regalo y se sentó y fue atrapada y no había nadie para liberarla. Y la voluntad de los dioses se puso a favor del regreso de Hefesto al cielo. Pues sólo él la liberaría. Como los demás se callaron y dudaban, Ares se compromete y yendo no hace nada, sino que se aleja vergonzosamente de las antorchas, pues lo espantó Hefesto. Como Hera sufría, llegó Dioniso con vino y gracias a la borrachera se apoderó de Hefesto, que lo siguió. Y él, al llegar, liberó a su madre y convirtió a Dioniso en benefactor de Hera. Y ella, para recompensarlo, convence a los dioses celestes de que Dioniso sea uno de los dioses celestes”.

⁴⁹⁶ Larson (2001), p. 93.

⁴⁹⁷ Hedreen (1992), p. 14.

en una ánfora de Munich (Munich 8999), aunque se piensa que formarían un todo y que el tema es el retorno de Hefesto.

Como decíamos arriba, los silenos son un elemento habitual de la iconografía del retorno de Hefesto. Hedreen⁴⁹⁸ supone, no sin fundamento, que los silenos y las ninfas que aparecen en estos contextos formaban parte de la versión literaria del mito y que no aparecen representados en los vasos por un simple capricho del artista.

Pero hay más escenas del retorno de Dioniso que los pintores representaron, aparte de las que hemos mencionado, en las que también aparecen silenos. Un vaso de figuras negras (Londres B 302) presenta el momento en el que Hefesto celebra un banquete en el que es emborrachado por Dioniso. En mitad de la escena, Dioniso se tumba en un κλίνη en medio de unos silenos y unas ninfas. Hefesto entra en escena por la izquierda, y se identifica fácilmente por el martillo que porta en una de sus manos.

Junto al retorno de Hefesto, el otro tema que incluye apariciones frecuentes de los silenos es el mito de Dioniso y Ariadna. Según la versión del mito más habitual⁴⁹⁹, Ariadna se marchó de Creta junto a Teseo para dirigirse a Atenas, pero en el camino Teseo la abandonó en la isla de Naxos. Los motivos que se aducen para esta acción por parte de Teseo son muy variados, pero sobre esto hablaremos más en detalle en el capítulo correspondiente⁵⁰⁰. Entonces aparece Dioniso, que se queda prendado de Ariadna y la toma como esposa.

En muchas escenas de vasos de figuras negras que incluyen silenos, Dioniso aparece con una figura de mujer representada de modo distintivo respecto a las ninfas, generalmente por llevar un ἱμάτιον. Este personaje femenino ha sido identificado convencionalmente con Ariadna⁵⁰¹ y a esa identificación nos ceñiremos aquí. La escena que más se repite es la que presenta a Dioniso y Ariadna juntos mirándose cara a cara, acompañados por silenos y ninfas, como por ejemplo en una copa ática del Museo Metropolitano de Nueva York (Para 78.1).

En los vasos de figuras negras de la segunda mitad del siglo VI a.C., los silenos aparecen con Ariadna, que se distingue de las ninfas en que está de pie o sentada quietamente, mientras que las ninfas bailan. Otra prueba de que es Ariadna radica en que ninguno de los silenos está persiguiéndola o acosándola como suelen hacer con las

⁴⁹⁸ Hedreen (1992), p. 18.

⁴⁹⁹ Reproducimos aquí de manera sumaria sólo los elementos principales del mito, pues ya tendremos ocasión de profundizar en el mismo en otro lugar. Cf. cap. *Dioniso y Ariadna*.

⁵⁰⁰ Cf. cap. *Dioniso y Ariadna*.

⁵⁰¹ Hedreen (1992), p. 36 y ss.

ninfas. Hedreen⁵⁰² se pregunta si estos vasos sugieren el encuentro de Ariadna en Naxos por parte de los silenos, pues estos fueron los primeros que la descubrieron abandonada en la isla según Ovidio⁵⁰³.

A finales del siglo VI a.C. otro tipo de pinturas representan a Dioniso y Ariadna uno a cada lado más que estando juntos. El asunto de tres de estas escenas (Gotha 32, Munich 1527 y 1564) parece una procesión, pues todas las figuras se mueven o miran hacia la derecha. En ellas los silenos tocan las cítaras mientras se mueven también hacia la izquierda y proveen del acompañamiento musical a los que participan en la procesión. Estas escenas se han interpretado como la procesión de la boda de Dioniso y Ariadna.

Finalmente hay otro tipo de escenas que muestran a Ariadna y Dioniso acompañados por los silenos pero no se corresponden con el mito del encuentro en Naxos, como en aquella ánfora de Bolonia (*ABV* 285.3) que representa a Ariadna subida en un carro en torno al cual un sileno y una ninfa interpretan una danza. Hedreen⁵⁰⁴ sugiere que no se trata de la escena de celebración del matrimonio y que podría tratarse de un “día típico” en la vida de ambos. Pero el propio autor, aunque afirma que esta idea es plausible, reconoce que tampoco encuentra argumentos para probarla.

La mayoría de las escenas en las que aparecen los sátiros están relacionadas con los dos temas que acabamos de mencionar –el retorno de Hefesto y el encuentro de Dioniso y Ariadna-. En relación al primero de ellos, en los vasos de figuras negras de Corinto de la primera mitad del siglo VI a.C. aparecen los bailarines “con relleno” –llamados así porque se introducen un relleno en el vientre para parecer más gruesos- que son los equivalentes corintios de los silenos. En un anforisco de Corinto conservado en el museo de Atenas (Atenas 664), aparece un hombre barbado con los pies deformes y túnica corta que monta en un burro y bebe de un cuerno –Hefesto-. Enfrente del burro hay dos figuras vestidas de túnica corta –los bailarines- con la barriga característica. Estos bailarines no llevan el cinturón habitual y son itifálicos. A diferencia del resto de personajes de la escena, los bailarines “con relleno” llevan barba larga y peluda. Uno tiene el pelo desgredado y sostiene una copa y un trozo de fruta. Un árbol pequeño separa a los dos bailarines del resto de la escena. El del pelo desgredado se vuelve a mirar la procesión que encabeza Hefesto y el otro extiende ambas manos hacia el grupo.

⁵⁰² Hedreen (1992), p. 48.

⁵⁰³ Ov. *AA.* 1.541 y ss.

⁵⁰⁴ Hedreen (1992), p. 50.

Otras escenas menores relacionadas con Dioniso y Ariadna son las del banquete en el que aparecen ambos. En el reverso de un ánfora de cuello de Cambridge (ABV 259.17), del tercer cuarto del siglo VI a.C. se representa a cinco silenos llevando viandas para el banquete de Dioniso y Ariadna que está pintado en el anverso del vaso. Todos los silenos se mueven hacia la derecha, tres de ellos saltando al tiempo de la música de la flauta que toca el sileno del medio. Al final de la procesión, un sileno pequeño lleva un odre de piel. Un cuarto lleva una cratera y una jarra de vino; enfrente de éste, un quinto lleva un recipiente para hervir líquidos, que parece ser el jefe de los demás, pues es ligeramente más alto que los otros, y parece que supervisa su tarea.

Una de las características que hemos venido mencionando de los silenos o sátiros es su sexualidad exacerbada. Desde el punto de vista anatómico, el rasgo más marcado de su lujuria es la erección casi permanente. No es constante, pero sí muy frecuente y generalmente adquiere proporciones desmesuradas. Este estado de erección no está ligado exclusivamente a su itifalismo, sino que muchas veces, el efecto que buscan los pintores al representarlos así es provocar la risa.

Para saciar su apetito sexual, los sátiros persiguen a las ninfas y luego a las ménades. Ya vimos antes que el cambio iconográfico se produce hacia el 500 a.C. Hasta ese momento las ninfas se mostraban receptivas a los requerimientos de los sátiros, pero desde esa fecha se vuelven hostiles, lo que llevó a algunos a pensar que eran ménades. Sean ménades o ninfas, a partir del 500 a.C. numerosas escenas muestran que estas mujeres huyen de los sátiros o se defienden de ellos golpeándolos con los tirsos antes de caer en sus manos. A veces los sátiros sólo pueden saciar su lujuria más que con ménades que están durmiendo. Es el caso de una hidra de Ruán (*ARV*² 188[68]), en el que un sátiro levanta el vestido a una ménade acostada en el suelo y descubre su anatomía.

8.4. LAS MUSAS

Diodoro menciona a las Musas como compañeras de Dioniso en 4.4.3. Poco después (4.7.1 y ss) las describe en los términos que habitualmente sabemos de ellas: son hijas de Zeus y Mnemósine (“la memoria”), aunque también menciona la versión alternativa de Alcmán, según la cual sus padres son Urano y Gea. Su número, según la versión más aceptada, es de nueve. Y a continuación menciona sus nombres: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Érato, Polimnia, Urania y Calíope. Finalmente aporta una explicación del nombre de cada musa: Clío se llama así porque proporciona

fama (κλέος) a los poetas; Euterpe, porque deleita (τέρπειν) a su auditorio con su educación; Talía, porque los poemas florecen (θάλλειν) durante mucho tiempo; Melpómene está relacionado con el canto lírico (μελωδία); Terpsícore, porque igualmente deleita (τέρπειν) a su auditorio; Érato, porque hace deseables (ἐπέραστος) a quienes se instruyen en su saber; Polimnia porque produce himnos sublimes (πολλαὶ ὕμνησεις); Urania, porque a quienes instruye son elevados al cielo (οὐρανός); y finalmente Calíope porque tiene una hermosa voz (καλὴ ὄψ).

Lo cierto es que aparte de Diodoro, hay unos cuantos textos en la literatura griega que mencionan esta relación de compañerismo entre Dioniso y las Musas, que pasamos a analizar a continuación.

En primer lugar, algunos autores dicen que Dioniso fue criado por ninfas, pero otros lo cambian por las Musas⁵⁰⁵, junto a las que se resguarda el dios cuando huye de las hijas de Minias, como dice Plutarco (*Quaest. conv.* 717a):

οὐ φαύλως οὖν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις | τὸν Διόνυσον αἱ
γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν, εἴτα παύονται καὶ λέγουσιν ὅτι πρὸς τὰς
Μούσας καταπέφευγεν καὶ κέκρυπται παρ' ἐκεῖναις.

“No en vano entre nosotros, en las fiestas Agrionias, cuando las mujeres buscan a Dioniso que ha huido corriendo, luego se cansan y dicen que se ha refugiado junto a las Musas y se ha escondido entre ellas”.

Este pasaje de Plutarco ha dado lugar a diversas interpretaciones. Nilsson⁵⁰⁶ compara las Agrionias con las Nictelias, porque en ambas fiestas la hiedra es la planta sagrada y añade que la desaparición del dios es un elemento común de los cultos báquicos como resto de un simbolismo natural, pues la vegetación desaparece en invierno y vuelve con la primavera.

Schachter⁵⁰⁷ ve en estas Agrionias un reflejo del culto de Orcómenos, en el que cada dos años un sacerdote de Dioniso persigue a una mujer de la familia Oleia, que representa a una de las hijas de Minias (Miniades), en recuerdo del mito según el cual las hijas de Minias se opusieron al culto de Dioniso⁵⁰⁸.

El propio Plutarco (*Quaest. Conv.* 613d) introduce a las Musas en el simposio junto al vino, simbolizado por Dioniso:

⁵⁰⁵ Eust. (ad. Hom. *Od.* 17.205): λέγονται δέ, φασι, καὶ Μοῦσαι Διονύσου τροφοὶ, νύμφαι τινὲς οὔσαι καὶ αὐταί, ὡς καὶ παρὰ Λυκόφρονι εὔρηται. “Se cuenta –dicen– que las Musas fueron las nodrizas de Dioniso, las cuales eran también ninfas, como se encuentra en la obra de Licofrón”.

⁵⁰⁶ Nilsson (1906), p. 274.

⁵⁰⁷ Schachter (1981), p. 173.

⁵⁰⁸ Sobre este mito: Nic. ap. Ant. Lib. 10; Ael. *VH.* 3.42; Apollod. *Bibl.* 3.4.3; Ov. *Met.* 4.1 y ss

ἂν μὲν γὰρ πλείονας ἔχη φιλολόγους τὸ συμπόσιον, ὥς τὸ Ἀγάθωνος Σωκράτης Φαίδρου Πausανίας Ἐρυξιμάχους καὶ τὸ Καλλίου Χαρμίδας Ἀντισθένας Ἑρμογένας ἑτέρους τούτοις παραπλησίους, ἀφήσομεν αὐτοὺς ἢ μύθῳ φιλοσοφεῖν, οὐχ ἥττον ταῖς Μούσαις τὸν Διόνυσον ἢ ταῖς Νύμφαις κεραννύντας·

“Si el banquete cuenta con muchos filósofos, como Sócrates, Fedro, Pausanias y Erixímaco en el banquete de Agatón, y Cármides, Antístenes, Hermógenes y otros semejantes a éstos en el banquete de Calias, dejémoslos filosofar, mientras mezclan a Dioniso con las Musas no menos que con las ninfas”.

En opinión de Barrigón Fuentes⁵⁰⁹, las Musas representan aquí el λόγος y Plutarco se hace eco de Platón al destacar el papel de las Musas en un banquete, sobreponiéndose a los demás elementos, como la bebida y la comida.

Esta opinión nos parece acertada, pero tiene el problema de que vincula a las Musas con Dioniso dentro de un contexto muy determinado, así que si queremos dar una solución más general a la cuestión de la relación de Dioniso con las Musas debemos buscar en otros textos.

Otros testimonios que nos pueden ayudar nos presentan a las Musas como colaboradores de Apolo y Dioniso en la música. Así en dos pasajes de las *Leyes* de Platón. El primero (665a) dice:

θεοὺς δὲ ἔφαμεν ἐλεοῦντας ἡμᾶς συγχορευτάς τε καὶ χορηγοὺς ἡμῖν δεδωκέναι τὸν τε Ἀπόλλωνα καὶ Μούσας, καὶ δὴ καὶ τρίτον ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, Διόνυσον.

“Decimos que los dioses, apiadándose de nosotros, nos dieron como compañeros de coro y como coregos a Apolo y las Musas, y nombramos también a un tercero, si recordamos, a Dioniso”.

El segundo (672d) afirma:

Οὐκοῦν καὶ ὅτι τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ ἀρμονίας αἴσθησιν τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν ἐνδεδωκέναι τὴν ἀρχὴν ταύτην ἔφαμεν, Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Μούσας καὶ Διόνυσον θεῶν αἰτίους γεγενέσθαι;

⁵⁰⁹ Barrigón Fuentes (1999), p. 100.

“¿No recuerdas que dijimos que este principio (sc. la música) nos proporciona a los hombres sentido del ritmo y de la armonía, y que sus autores fueron Apolo, las Musas y Dioniso?”

Estos pasajes de Platón fueron luego parafraseados por el emperador Juliano (*H. in reg. sol.* 152c), no reproducidos fielmente, pues en ellos omite mencionar a Apolo, que cita Platón:

“Ὅπερ αὐτός ποῦ φησιν, ὥς ἄρα τὸ γένος ἡμῶν ἐπίπονον ὃν φύσει θεοὶ ἐλεήσαντες ἔδωκαν ἡμῖν τὸν Διόνυσον καὶ τὰς Μούσας συγχορευτάς.

“Esto lo dice él mismo (sc. Platón), que los dioses, apiadándose de nuestra raza que estaba destinada a sufrir, nos dieron a Dioniso y las Musas como compañeros de coro”.

De estos textos deducimos que la relación de Dioniso con la música y por extensión con las obras de teatro que se interpretaban en sus festivales, como en las Leneas, fue la que lo aproximó a las Musas, que son conocidas como protectoras de las artes. De hecho, el propio Dioniso tiene epítetos que lo relacionan con las Musas, como dice Pausanias (1.2.5), que lo llama Μελπόμενος, denominación semejante a la de la musa Melpómene:

Διόνυσον δὲ τοῦτον καλοῦσι Μελπόμενον ἐπὶ λόγῳ τοιῷδε ἐφ' ὁποίῳ περ Ἀπόλλωνα Μουσηγέτην.

“A este Dioniso lo llaman Melpómeno por la misma razón por la que a Apolo lo llaman Musageta.”

En una inscripción de Naxos (*IG* 12.5.46) se califica a Dioniso con el epíteto Musageta (“el que dirige a las Musas”), que tradicionalmente, como acabamos de ver, se atribuye a Apolo. La inscripción dice así:

ἀγωνοθετήσας
τῶν μεγάλων Διονυ-
σίων Διονύσω Μουσ-
αγέτη ἐπὶ εἱερέος τοῦ
Διονύσου Περγάμου
Β μετὰ πάσης εὐ-
Χαριστίας ἀνέ-
θηκα

“Tras ser juez en las grandes Dionisias hice con toda gratitud en época de Pérgamo, cerdote de Dioniso, una ofrenda a Dioniso Musageta”

Hay conexiones, por tanto, entre las Musas y Dioniso. La vinculación de ambos con el teatro y la música –repetimos– pudo ser lo que los aproximó. A estas dos disciplinas artísticas, Otto añade la danza. Pues la excitación que se produce en el cortejo dionisiaco con la danza es semejante a la que producen las Musas. De hecho Otto nos recuerda un texto de Platón (*Lg.* 245a) en que se habla de una “locura” procedente de las Musas, comparable a la que procede de Dioniso:

Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει.

“La tercera posesión y locura viene de las Musas, que coge al alma suave y pura, que la despierta y la llena con frenesí báquico con las canciones y con la restante poesía, que adorna las miles de acciones de los antiguos y educa a las generaciones posteriores”.

Pero la vinculación entre Dioniso y las Musas no se reduce sólo al ámbito de las artes. Nilsson⁵¹⁰ cree que la relación entre ambos se inicia en el monte Helicón, donde sus estatuas compartían espacio en los altares. Se basa en un texto de Pausanias (9.30.1):

ταῖς Μούσαις δὲ ἀγάλματα <τὰ> μὲν πρῶτά ἐστι Κηφισοδότου τέχνη πάσαις [...]. καὶ Ἀπόλλων χαλκοῦς ἐστὶν ἐν Ἑλικῶνι καὶ Ἑρμῆς μαχόμενοι περὶ τῆς λύρας, καὶ Διόνυσος ὁ μὲν Λυσίππου, τὸ δὲ ἄγαλμα ἀνέθηκε Σύλλας τοῦ Διονύσου τὸ ὀρθόν, ἔργον τῶν Μύρωνος θεᾶς μάλιστα ἄξιον μετὰ γε τὸν Ἀθήνησιν Ἑρεχθέα.

“Las primeras estatuas de las Musas son obra de Cefisodoto [...]. Y en el Helicón hay también un Apolo de bronce y un Hermes, luchando por la lira. Y Dioniso de Lisipo, pero Sila ofrendó la estatua de Dioniso de pie, la obra de Mirón más digna de ver después del Erecteo de Atenas”.

El problema de la propuesta de Nilsson es que da una solución parcial a la cuestión, puesto que se limita a establecer la vinculación de Dioniso con las Musas únicamente basándose en ese espacio compartido por sus imágenes en el Helicón.

Maass⁵¹¹, como Nilsson, parte también de un origen en el Helicón para la relación entre Dioniso y las Musas, sin embargo le da una dimensión más general, pues no se limita a hablar sólo de las estatuas de ambos. Se centra en un texto de Propertio (3.3.27 y ss), que dice así:

⁵¹⁰ Nilsson (1906), p. 274.

⁵¹¹ Maass (1896), p. 382.

*hic erat affixis viridis spelunca lapillis,
pendebantque cavis tympana pumicibus,
orgia Musarum et Sileni patris imago
fictilis et calami, Pan Tegeae, tui;*

“Aquí (sc. en el Helicón) había una cueva fresca con piedras fijas
y pendían en las rocas huecas los tímpanos
y los objetos sagrados de las Musas y la imagen del padre sileno
en vasijas y tus cálamos, Pan Tegeo”.

Está claro que en esta cueva se celebra a Dioniso, pues aparecen instrumentos del culto dionisiaco, como los tímpanos, y seres emparentados con Dioniso, como Sileno y Pan. Parece que hay una relación cultural entre las Musas y Dioniso, como dice Maass⁵¹². Las Musas son participantes dentro de los cultos y ritos dionisiacos. A esto se añade un *Himno órfico* (76.1 y ss) en el que las Musas aparecen como trasmisoras de las ceremonias dionisiacas a los hombres:

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς ἐριγδούποιο θύγατρεις,
Μοῦσαι Πιερίδες, μεγαλόνυμοι, ἀγλαόφημοι,
θνητοῖς, οἷς κε παρῆτε, ποθεινόταται, πολύμορφοι,
πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννᾶσαι ἄμεμπτον,
θρέπτεται ψυχῆς, διανοίας ὀρθοδότηται,
καὶ νόου εὐδυνάτοιο καθηγῆται ἄνασσαι,
αἱ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστικ<ο>λεύτους,
Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελοπομένη τε
Τερψιχόρη τ' Ἑρατώ τε Πολύμνιά τ' Οὐρανίη τε
Καλλιόπη σὺν μητρὶ καὶ εὐδυνάτῃ θεᾷ Ἀγνῇ.
ἀλλὰ μόλοιτε, θεαί, μύσταις, πολυποίκιλοι, ἀγναί,
εὐκλειαν ζῆλόν τ' ἐρατὸν πολύμνον ἄγουσαι.

“Hijas de Mnemósine y Zeus resonante,
Musas Piérides, de nombre grande, de espléndida fama,
Deseables para los mortales ante quienes os presentáis, de muchas formas,
Que producís el valor irreprochable de toda educación,
Que alimentáis el alma, que dotáis de inteligencia,
Señoras maestras de la mente poderosa,

⁵¹² Maass (1896), p. 387.

Que mostráis a los mortales las ceremonias mistéricas,
 Clío, Euterpe, Talía, Melpómene,
 Terpsícore, Érato, Polimnia, Urania
 Y Calíope con su madre y poderosa diosa sagrada.
 Pero venid, diosas, ante los iniciados, múltiples, sagradas,
 Que traéis la buena fama y la admiración amable de muchos himnos”

Como participantes en el culto de Dioniso, al igual que las bacantes, aparecen las Musas en un texto de Sófocles (*Ant.* 963 y ss):

Κεῖνος ἐπέγνω μανίαις
 ψαύων τὸν θεὸν ἐν κερτομίῳ γλώσσῃ.
 Παύεσκε μὲν γὰρ ἐνθέους
 γυναῖκας εὐίον τε πῦρ,
 φιλαύλους τ' ἠρέθιζε Μούσας.

“Aquél (sc. Creonte) comprendió que con sus locuras
 estaba irritando al dios (sc. Dioniso) con su lengua injuriosa.
 pues estaba deteniendo a las mujeres
 inspiradas y el fuego de Evio
 y despreciaba a las Musas amantes de las flautas”

Griffith⁵¹³ sólo señala, en el comentario de este pasaje, que las Musas son compañeras de Dioniso, como las ninfas Tíades, lo cual ya lo sabíamos por el texto de Diodoro. Jebb⁵¹⁴, a propósito también de este texto, comenta igualmente la existencia de un sarcófago catalogado en el *Denkmäler* de Baumeister (p. 837) en el que está representada la escena de la persecución por parte de Licurgo. Dioniso está a la izquierda y a la derecha hay tres Musas con sus correspondientes atributos: Urania, con un globo; Clío, con un volumen; y Euterpe, probablemente con unas flautas.

Por último, citamos un pasaje del *Peán a Dioniso* de Filodamo de Escarfea⁵¹⁵, en el que se menciona que las Musas celebran a Dioniso

Μοῦσαι [δ'] αὐτίκα παρθένοι
 κ[ισσῶ] στε[ψ]άμεναι κύκλῳ σε πᾶσαι
 μ[έλψαν] ἁθάνα[τον] ἐς ἄει
 Παιᾶν' εὐκλέα τ' ὁ[πὶ κλέο]υ-

⁵¹³Griffith (1999), p. 291.

⁵¹⁴Jebb (1962), p. 172, nota.

⁵¹⁵Ed. Powell (1925), pp. 165-171.

σαι·

“Las Musas doncellas, al instante,
coronadas de hiedra, todas en círculo
te (sc. Dioniso) celebran en un peán
inmortal para siempre y te llaman
ilustre”.

Si antes pensábamos que la relación entre Dioniso y las Musas estaba limitada al patronazgo de ambos sobre la música y las artes, ahora debemos, a la luz de estos últimos testimonios, modificar nuestra opinión y añadir que había también una comunidad de culto de Dioniso y las Musas y que éstas participaban en los ritos dionisiacos celebrando al dios y los transmitían a los hombres.

8.5. CONCLUSIONES

Hemos tratado en este capítulo de los miembros del cortejo de Dioniso, que según Diodoro son las bacantes, los sátiros, Sileno y las Musas. Este cortejo tiene un claro carácter religioso, porque estos seguidores de Dioniso celebran al dios y festejan en su honor. Diodoro, sin embargo, ha eliminado este elemento cultural, pues, en su afán de racionalizar los mitos, ha convertido a las bacantes en mujeres guerreras armadas con tirsos a modo de lanzas, a los sátiros en una especie de cómicos que divertían a Dioniso, a Sileno en un pedagogo del dios y a las Musas en unas doncellas que entretienen a éste con sus cantos y bailes. Dejando aparte esta interpretación evemerística de Diodoro, hemos intentado, en primer lugar, distinguir entre las bacantes reales y las míticas. La tarea no ha sido fácil, porque todos los testimonios, tanto de autores antiguos como modernos –incluyendo a nuestro propio autor, Diodoro–, están influidos por las bacantes del mito, principalmente por la imagen que dio de ellas Eurípides, como mencionamos en la introducción a este capítulo. Parece que las bacantes reales eran muy diferentes, pues no llevaban a cabo muchas de las actividades que les atribuye Eurípides, como manipular serpientes, llevar fuego en el cabello o atravesar lugares arriscados y peligrosos sin hacerse daño. Se trata de mujeres corrientes de la época, que abandonaban su casa durante unos días para celebrar a Dioniso, bailar y beber vino, como una vía de escape frente al sometimiento por parte de los hombres que soportaban el resto del año.

Entre los sátiros y Sileno hemos visto que Diodoro establece una distinción, pues califica a los sátiros de seres con aspecto de macho cabrío y a Sileno con patas de

caballo. Esta distinción se había anulado ya en el siglo V a.C. y si Diodoro imagina a los sátiros con cuerpo de macho cabrío se debe a que los había confundido con los Panes, a los que efectivamente se representaba de este modo. Hemos visto que los sátiros o silenos aparecían en muchos vasos en escenas dionisiacas, principalmente en aquellos que representaban dos escenas: el retorno de Hefesto al Olimpo y el encuentro de Dioniso y Ariadna. Hemos comprobado, además, que los sátiros se caracterizaban por su sexualidad exacerbada, que intentan saciar persiguiendo a las ninfas (o, según otros, ménades) que les acompañan en los vasos. Por eso se les pinta habitualmente itifálicos, aunque hemos demostrado que con estas imágenes a veces no se pretende realzar su lujuria, sino que se intenta provocar la risa.

Por último, Diodoro nos habla de las Musas como acompañantes de Dioniso y presenta la versión más canónica sobre ellas: su número es de nueve y son hijas de Zeus y Mnemósine. Al principio hemos intentado buscar la vinculación entre Dioniso y las Musas únicamente en las artes, ya que en los festivales de Dioniso se representan obras teatrales y se interpreta música, y las Musas son famosas por favorecer las artes, entre ellas también, el teatro y la música. Sin embargo, el examen detenido de algunos textos nos ha desvelado que las Musas aparecen igualmente como participantes en los ritos dionisiacos y como trasmisoras de éstos a los hombres. Así que la relación entre Dioniso y las Musas no sólo debe buscarse en el teatro o la música, sino que también remite a un contexto cultural, que introduce a las Musas como celebrantes del dios, a la misma altura que las bacantes y demás miembros del cortejo dionisiaco.

9. CULTOS Y RITOS DIONISIACOS

9.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos adentraremos en el estudio de los cultos dionisiacos en la obra de Diodoro, centrándonos principalmente en dos aspectos: qué papel le atribuyó a Orfeo en el establecimiento de dichos cultos y dónde se originaron estos. Respecto al primer asunto, Diodoro asigna a Orfeo el papel de transmisor de los cultos. En cuanto a su origen, veremos que Diodoro establece cuatro lugares bien dispares: Egipto, Creta, Samotracia y Tracia. En este punto, como ya nos ha ocurrido otras veces, nos encontramos con el problema de que nuestro autor utiliza diversas fuentes para componer los distintos capítulos de su obra, las cuales son, muchas veces, irreconciliables o irreductibles entre sí. Además, la dificultad se acrecienta porque ni el propio Diodoro critica sus fuentes ni establece una jerarquía de ellas en virtud de las que le parecen más verosímiles o dignas de crédito. Esta es una crítica que se ha vertido muchas veces contra el sículo, la de ser un mero compilador de datos, lo que ha ido a veces en detrimento de su estimación como historiador.

Será tarea nuestra, por tanto, al tratar de los cultos dionisiacos –y otros temas relacionados con el dios Dioniso– establecer qué fuentes ha seguido Diodoro en cada caso y cómo las ha utilizado, pero nos resulta complicado hacer juicios de valor sobre ellas, ya que ni siquiera los hace el propio historiador que las conocía de primera mano.

Para finalizar el capítulo examinamos el ejemplo más señero de cultos dionisiacos: las fiestas trietéricas.

9.2. EL PERSONAJE DE ORFEO

Antes de tratar de los cultos dionisiacos debemos hablar de Orfeo, pues no se pueden entender éstos sin su figura, ya que Orfeo, según Diodoro (3.65.3), heredó y modificó dichos ritos. La historia de Orfeo en la obra de Diodoro aparece como un inciso dentro del relato sobre Heracles. El pasaje en concreto (4.25.2) dice lo siguiente:

Ἐπεὶ δ' Ὀρφῆως ἐμνήσθημεν, οὐκ ἀνοίκειόν ἐστι παρεκβάντας βραχέα περὶ αὐτοῦ διελθεῖν. οὗτος γὰρ ἦν υἱὸς μὲν Οἰάγρου, Θρᾷξ δὲ τὸ γένος, παιδεία δὲ καὶ μελωδία καὶ ποιήσει πολὺ προέχων τῶν μνημονευομένων· καὶ γὰρ ποίημα συνετάξατο θαυμαζόμενον καὶ τῇ κατὰ τὴν ὁδὴν εὐμελεία διαφέρον. ἐπὶ τοσοῦτο δὲ προέβη τῇ δόξῃ ὥστε δοκεῖν τῇ μελωδίᾳ θέλγειν τὰ τε θηρία καὶ τὰ δένδρα. περὶ δὲ παιδείαν ἀσχοληθεὶς καὶ τὰ περὶ τῆς θεολογίας μυθολογούμενα μαθὼν, ἀπεδήμησε μὲν εἰς Αἴγυπτον, κἀκεῖ πολλὰ προσεπιμαθὼν μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἐν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς καὶ ποιήμασι καὶ μελωδίαις. συνεστρατεύσατο δὲ καὶ τοῖς Ἀργοναύταις, καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα καταβῆναι μὲν εἰς ἄδου παραδόξως ἐτόλμησε, τὴν δὲ Φερσεφόνην διὰ τῆς εὐμελείας ψυχαγωγήσας ἔπεισε συνεργῆσαι ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ συγχωρῆσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ ἄδου παραπλησίως τῷ Διονύσῳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ ἄδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι. ἡμεῖς δ' ἐπεὶ περὶ Ὀρφῆως διεληλύθαμεν, μεταβησόμεθα πάλιν ἐπὶ τὸν Ἡρακλέα.

“Y como hemos recordado a Orfeo, no es inadecuado hacer una digresión y hablar brevemente sobre él. Éste era hijo de Eagro, de origen tracio, el más destacado en educación, canto y poesía de los que se recuerdan. Pues compuso un poema asombroso y notable por la armonía de su canto. Llegó a tal extremo de fama que parece que con su canto cautivaba a los animales y a los árboles. Tras ocuparse de su educación y de aprender los escritos relativos a la teología, marchó a Egipto, y allí aprendió mucho y se convirtió en el más experto entre los griegos en teología, ceremonias, poemas y cantos. Tomó parte también en la expedición de los Argonautas, y por amor a su mujer se atrevió increíblemente a bajar al Hades, y convenció a Perséfone, hechizándola con su canto, de que contribuyera a sus deseos y le permitiera llevarse del Hades a su mujer muerta, del mismo modo que a Dioniso. Pues cuentan que éste se llevó a su madre Semele del Hades y dándole la inmortalidad le cambió el nombre a Tione. Y nosotros, como ya hemos hablado sobre Orfeo, volvamos de nuevo a Heracles”.

Aquí Diodoro recoge la versión más convencional sobre el mito de Orfeo. Éste, que es de origen tracio, es hijo de Eagro. Nada más dice Orfeo sobre su familia, aunque en otro pasaje (3.65.6), lo presenta como hijo de Eagro y nieto de Cárope⁵¹⁶. Diodoro enfatiza especialmente dos facetas de su personalidad: su habilidad para el canto y su conocimiento de la teología. Respecto de la primera, como bien dice Bernabé⁵¹⁷, Diodoro mantiene sus reservas al utilizar la expresión *δοκεῖν τῇ μελωδίᾳ θέλγειν τὰ τε θηρία καὶ τὰ δένδρα* (“parece que con su canto cautivaba a los animales y a los árboles”), pues al emplear el verbo *δοκεῖν* lo señala como un hecho que él considera poco probable y fantasioso. En cuanto al segundo rasgo, Orfeo aparece como un experto en teología griega, saber que completa al marchar a Egipto, donde se convierte en un conocedor no sólo de este campo sino también de los ritos y ceremonias.

Menciona también Diodoro de pasada su viaje con los Argonautas y a continuación nos habla de su descenso al Hades, sobre el que mantiene también sus reservas al añadirle el adverbio *παραδόξως* (“increíblemente”), con el que remarca el carácter inverosímil de esta historia. No se menciona el nombre de su mujer, Eurídice, ni la condición que le impone Perséfone para llevarse a su mujer del Hades, ni que Orfeo la pierde por haber desobedecido dicha condición.

Finalmente, es interesante señalar que Diodoro silencia los detalles relativos a la muerte de Orfeo: el despedazamiento a manos de las mujeres tracias, el viaje que realiza su cabeza a lo largo del río Hebro y finalmente la catasterización de su lira llevada a cabo por las Musas. Seguramente Diodoro ha considerado estos relatos poco creíbles y por eso ha decidido prescindir de ellos para su retrato de Orfeo. Pues, como dice Bernabé⁵¹⁸, hay en este pasaje sobre Orfeo una intención evemerista, de convertir a Orfeo en un pasaje real, omitiendo o minimizando los detalles más o menos fabulosos de su vida.

Respecto a las obras escritas por Orfeo, en un pasaje, Diodoro (3.62.7) nos habla de unos poemas que se transmiten durante las ceremonias:

καθόλου γὰρ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν καὶ μυθογράφων τὴν Δήμητραν γῆν μητέρα προσαγορεύεσθαι. σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

⁵¹⁶ Evidentemente, no es la única genealogía de Orfeo que mencionan los textos. En lugar de Cárope, aparece en la *Suda* (s.v. Ὀρφεύς) Piero como abuelo de Orfeo.

⁵¹⁷ Bernabé (2000), p. 40.

⁵¹⁸ Bernabé (2000), p. 40.

“En general los poetas y mitógrafos antiguos denominan a Deméter ‘madre tierra’. Conformes con esto son los hechos narrados a lo largo de los *Poemas órficos* e introducidos en sus ritos, sobre los cuales no es lícito contar en detalle a los no iniciados”.

Bernabé⁵¹⁹ señala que se trata de un poema órfico asociado a un ritual y que las palabras con las que termina Diodoro son la prosificación del comienzo de un poema, que dice así: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί. Θύρας δ’ ἐπίθεσθε, βέβηλοι (“hablaré a los que es lícito. Vosotros, profanos, cerrad la puerta”). Esta fórmula servía como σφραγίς de los poemas atribuidos a Orfeo. Según Bernabé⁵²⁰, a los profanos se les conmina a cerrar las puertas porque, originariamente, ante determinados ritos que se celebran en la vía pública y en los que no todo el mundo puede participar, quienes no pertenecen al círculo religioso que los celebra, deben abstenerse de ver y oír cuanto se dice y sucede en ellos, es decir, deben “cerrar las puertas”. Más tarde, la expresión adquirió un sentido metafórico.

9.3. EL ORIGEN DE LOS CULTOS Y RITOS DIONISIACOS.

Diodoro (3.65.3) considera a Orfeo transmisor de los cultos dionisiacos. Debemos partir en este punto de la premisa de que Diodoro está identificando los misterios dionisiacos con los órficos. Burton⁵²¹ sugiere que ya desde la época de Heródoto la religión órfica era considerada idéntica a la báquica. En, efecto, un pasaje de Heródoto (2.81) afirma la identidad entre órficos y báquicos⁵²²:

Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ <τοῖσι> Πυθαγορείοισι·

“Concuerdan (sc. los egipcios) en estas cosas con los ritos órficos, llamados también báquicos, que son egipcios y pitagóricos”.

West⁵²³ explica este pasaje de Heródoto como que los participantes en los misterios se llaman a sí mismos βάκχοι y consideran a Orfeo su profeta, el fundador de

⁵¹⁹ Bernabé (2002), p. 85.

⁵²⁰ Bernabé (1996), p. 17.

⁵²¹ Burton (1972), p. 100.

⁵²² Este pasaje de Heródoto ha sido muy discutido. Wilamowitz (1931), II, p. 187, que pretende eliminar la relación entre dionisismo y orfismo, suprime las palabras Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι del texto de Heródoto por considerarlas una interpolación posterior, ya que algunos manuscritos (ABC) no las presentan. Por el contrario Boyancé (1993), p. 94 nota 1 cree que, más que una interpolación, la ausencia de ese texto en algunos manuscritos se debe a un error del copista, que ha saltado de un καὶ al siguiente por homoioteleuton. De todas formas, piensa que, aunque aceptáramos la corrección de Wilamowitz, el sentido del pasaje, en esencia, seguiría siendo el mismo.

⁵²³ West (1983a), p. 16.

su culto y el autor de sus libros sagrados. Y como demostración de esto aporta otro texto de Eurípides (*Hipp.* vv. 952 y ss):

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀνύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·

“Ya ufánate y charlatanea con el alimento
vegetariano y con Orfeo como soberano
celebra a Baco honrando el humo de muchos escritos”.

Guthrie⁵²⁴, por su parte, para explicar la identificación entre orfismo y dionisismo, sugiere que Orfeo debía de ser una especie de sacerdote de la religión apolínea. En Tracia se adhirió al culto de Dioniso, lo modificó añadiéndole diversos rasgos apolíneos y algunos originales. El resultado es lo que podemos llamar ‘orfismo’.

Jiménez San Cristóbal⁵²⁵ estudia las semejanzas entre el orfismo y el dionisismo, entre las cuales están su situación al margen de la religión oficial y el hecho de situar a Dioniso en el centro de su actividad religiosa; pero existen también diferencias, entre otros aspectos, en las creencias sobre el más allá, que se dan en el orfismo, pero no en el dionisismo. Jiménez San Cristóbal concluye afirmando que el orfismo es una depuración del dionisismo, del que se han eliminado las prácticas irracionales y cruentas y se las ha sustituido por una experiencia basada en el conocimiento y la memoria.

A Burton⁵²⁶ le extraña la afirmación de Diodoro de que Orfeo sea el trasmisor de los ritos dionisiacos, ya que en un testimonio bastante temprano, en los *Catasterismos* de Eratóstenes (24.1 y ss.), que recoge el contenido de una tragedia perdida de Esquilo, *Las Basárides*, se presenta a Orfeo como enemigo de Dioniso, pues Orfeo no le honraba:

μετέλαβε δὲ αὐτὴν Ἀπόλλων καὶ συναρμოსάμενος ᾠδὴν Ὀρφεὶ ἔδωκεν,
ὃς Καλλιόπης υἱὸς ὦν, μιᾷς τῶν Μουσῶν, ἐποίησε τὰς χορδὰς ἐννέα ἀπὸ τοῦ
τῶν Μουσῶν ἀριθμοῦ καὶ προήγαγεν ἐπὶ πλεον ἐν τοῖς ἀνθρώποις δοξαζόμενος
οὕτως ὥστε καὶ ὑπόληψιν ἔχειν περὶ αὐτοῦ τοιαύτην ὅτι <τὰ δένδρα> καὶ τὰς
πέτρας καὶ τὰ θηρία ἐκήλει διὰ τῆς ᾠδῆς· ὃς τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα, τὸν δὲ
Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν·
ἐπεγειρόμενός τε τῆς νυκτὸς κατὰ τὴν ἐωθινήν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον

⁵²⁴ Guthrie (1952), p. 44.

⁵²⁵ Jiménez San Cristóbal (2008), p. 697 y ss.

⁵²⁶ Burton (1972), p. 99.

Πάγγαιον <ἀνιῶν> προσέμενε τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδῃ τὸν Ἥλιον πρῶτον· ὅθεν ὁ Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῷ ἔπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὥς φησιν Αἰσχύλος ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής· αἵτινες αὐτὸν διέσπασαν καὶ τὰ μέλη διέρριψαν χωρὶς ἕκαστον· αἱ δὲ Μοῦσαι συναγαγοῦσαι ἔθαψαν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις Λειβήθοις. τὴν δὲ λύραν οὐκ ἔχουσαι ὅτῳ δώσειν τὸν Δία ἠξίωσαν καταστερίσαι, ὅπως ἐκείνου τε καὶ αὐτῶν μνημόσυνον τεθῇ ἐν τοῖς ἄστροις·

“Apolo la adoptó (sc. la lira) y armonizando el canto se la entregó a Orfeo, el cual era hijo de Calíope, una de las Musas, y puso nueve cuerdas por el número de las Musas y destacó con mucho entre los hombres, obteniendo tal fama que existió sobre él tal creencia que cautivaba con su canto <a los árboles>, a las piedras y a los animales. Éste no honraba a Dioniso, sino que pensaba que el sol era el mayor de los dioses, al que denominaba Apolo. Despertándose durante la noche y <estando de pie> hasta el amanecer en el monte llamado Pangeo, esperaba la salida del sol, para verlo en primer lugar. Por eso Dioniso, irritado con él, envió a las basárides, como dice Esquilo el poeta trágico. Éstas lo despedazaron y arrojaron sus miembros cada uno por separado. Pero las Musas los reunieron y los enterraron en el lugar llamado Libetra. Como no tenían a quien dar la lira, pidieron a Zeus que la catasterizara, para que la pusiera entre los astros como recuerdo de aquél y de ellas.”

Bien es cierto que no se trata de la versión más ampliamente difundida sobre el mito de Orfeo, ya que lo que no han transmitido principalmente los textos es que muere a manos de las bacantes por haber rechazado sus requerimientos amorosos⁵²⁷. West⁵²⁸ explica este texto de Eratóstenes como que Orfeo era sacerdote de Dioniso, pero al bajar al Hades y al comprobar la verdad de lo que había allí habría renegado de Dioniso y se habría convertido a la religión de Apolo. Como prueba aduce el texto de Arato latino (p. 231a 14 Maass):

Ad inferos autem descendit et vidit illic qualiter essent. Liberum patrem iam non honoravit, a quo fuerat glorificatus. Solem autem maximum deorum nominavit.

“Descendió (sc. Orfeo) al infierno y vio allí cómo era. Ya no honró al padre Líber (=Dioniso), por el cual había sido glorificado. Y llamó al Sol el mayor de los dioses”.

⁵²⁷ Ovid. *Met.* 11.1 y ss; Verg. *Georg.* 4.516; Phanocl. fr. 1 Powell; Cono. *FGrH.* 26 F 145.

⁵²⁸ West (1983b), p. 67.

Y otro texto de los escolios a la traducción al latín de los *Fenómenos* de Arato, hecha por Germánico (p. 84.6 Breysig):

Qui cum ob coniugis Eurydices desiderium ad inferos descendisset <et> quae ibi essent animadvertisset, neglegentius Liberum colere coepit, solemque Apollinem dixit esse.

“El cual (sc. Orfeo), cuando descendió al infierno por nostalgia de su mujer Eurídice y odió lo que había allí, empezó a honrar más descuidadamente a Líber (=Dioniso) y dijo que el sol era Apolo”.

Di Marco⁵²⁹ cree que esta versión del mito ha nacido en el ámbito dionisiaco como reacción a la escisión órfica y sobre todo a la invención del mito según el cual Dioniso había sido despedazado por los Titanes. Sin embargo, el propio Di Marco aventura la teoría de que la tragedia de Esquilo en la que se basa el pasaje de Eratóstenes terminaría con una reconciliación entre Orfeo y Dioniso, y el dios convertiría a Orfeo, después de su muerte, en un ἥρως ἀρχηγέτης. Con este *aition* Esquilo habría querido ilustrar el nacimiento de los ritos órficos y del orfismo.

9.3.1 ORIGEN EGIPCIO

El primer lugar que señala Diodoro como origen de los ritos dionisiacos es Egipto. En efecto, ya hablamos en otro lugar⁵³⁰ a propósito de la historia que recoge Diodoro (1.23.2 y ss.) según la cual Cadmo era de Tebas, no de Grecia, sino de Egipto, y tenía una hija llamada Sêmele que fue violada por un desconocido y tuvo a Dioniso, por lo cual, como era idéntico a Osiris, Cadmo se inventó la historia de que el padre del niño era Zeus. Tiempo después, Orfeo, cuando llegó a Tebas de Grecia y fue acogido favorablemente por los descendientes de Cadmo, para honrarlos trasladó la historia del nacimiento de Dioniso y sus ritos a Grecia. Ya recogimos la opinión de Linforth⁵³¹, según la cual esta historia servía para conciliar las creencias de que Dioniso era idéntico a Osiris y que Dioniso nació en Tebas de Beocia.

Aquí Orfeo aparece como conciliador de estas creencias, al trasladar el nacimiento y los cultos de Dioniso desde Egipto a Grecia. Pero también aparece como un falsario, pues Diodoro explica que, gracias a sus conocimientos de teología, la gente cree ingenuamente a Orfeo y acepta con naturalidad que Dioniso es un dios griego. Este

⁵²⁹ Di Marco (1993), p. 150 y ss.

⁵³⁰ Cf. cap *Los padres de Dioniso*.

⁵³¹ Linforth (1941), p. 212.

mismo carácter de falsificador de mitos se lo atribuye Diodoro a Orfeo en otro pasaje (6.1.3) en el que dice:

περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν πολλοὶ καὶ ποικίλοι παραδέδονται λόγοι παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς τε καὶ μυθογράφοις· καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν ἱερὰν ἀναγραφὴν ποιησάμενος ἰδίως ἀναγέγραφεν, τῶν δὲ μυθολόγων Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι τερατωδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν.

“Sobre los dioses de la tierra los historiadores y mitógrafos han transmitido muchos y variados relatos. Entre los historiadores Evémero, que compuso la *Inscripción sagrada*, los trató de un modo particular, y entre los mitógrafos, Homero, Hesíodo, Orfeo y otros tantos inventaron relatos monstruosos sobre los dioses”.

Pero volviendo al origen egipcio de los cultos dionisiacos, parece ser que ciertas similitudes entre los cultos egipcios y los griegos fueron las que llevaron a los griegos a pensar que sus cultos habían tenido su origen en Egipto. Aparte, el prestigio que tenían los egipcios de ser una civilización muy solemne y de tener los cultos más antiguos, impulsó a los griegos a pensar que sus cultos venían de Egipto⁵³². Para eso Diodoro inventa el viaje de Orfeo a Egipto, como nexo de unión entre los cultos de ambos pueblos⁵³³. La mención de este viaje no es exclusiva de Diodoro, sino que aparece posteriormente en otros autores que dependen del historiador sículo⁵³⁴.

En otro pasaje, sin embargo, Diodoro (1.97.4) confiere al adivino Melampo la misma función que hasta ese momento había atribuido a Orfeo:

Μελάμποδα δέ φασι μετενεγκεῖν ἐξ Αἰγύπτου τὰ Διονύσῳ νομιζόμενα τελεῖσθαι παρὰ τοῖς Ἑλλήσι καὶ τὰ περὶ Κρόνου μυθολογούμενα καὶ τὰ περὶ τῆς Τιτανομαχίας καὶ τὸ σύνολον τὴν περὶ τὰ πάθη τῶν θεῶν ἱστορίαν.

“Dicen que Melampo trajo desde Egipto los ritos que los griegos celebran en honor a Dioniso y el mito sobre Crono y la Titanomaquia y toda la historia sobre los sufrimientos de los dioses”.

La tradición de que Melampo llevó los ritos de Dioniso desde Egipto hasta Grecia aparece ya en Heródoto (2.49):

⁵³² Sobre la preeminencia que se le daba en época de Diodoro a la cultura egipcia, cf. Díez de Velasco y Molinero Polo (1994), pp. 75 y ss.

⁵³³ Cf. Bernabé (1999), p. 110.

⁵³⁴ Epiph. *Haer.* 1.182.13; Thdt. *Affect.* 1.21.

Ἐγὼ μὲν νῦν φημι Μελάμποδα γενόμενον ἄνδρα σοφὸν μαντικὴν τε ἑαυτῷ συστήσαι καὶ πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἑλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα.

“Yo afirmo ahora que Melampo, que era un hombre sabio, adquirió el arte profético para sí y tras aprender muchas otras cosas de Egipto introdujo entre los griegos también las ceremonias de Dioniso, cambiando unas pocas de ellas”.

Según Burton⁵³⁵, la asociación de Melampo con Egipto parece provenir de la idea de que los egipcios eran conocidos como μελαμπόδες (“pies negros”) y es posible que la similitud entre los nombres llevara a relacionar a ambos⁵³⁶.

9.3.2 ORIGEN TRACIO

El segundo lugar que menciona Diodoro como origen de los ritos dionisiacos es Tracia. En efecto, en un pasaje habla de que Dioniso pasa por Tracia con su ejército y es atacado por Licurgo, pero recibe la ayuda de Cárope, uno de los habitantes del lugar. A continuación figura el texto que nos interesa (3.65.3):

μετὰ δὲ ταῦτα τῷ μὲν Χάροπι χάριν ἀποδιδόντα τῆς εὐεργεσίας παραδοῦναι τὴν τῶν Θρακῶν βασιλείαν καὶ διδάξαι τὰ κατὰ τὰς τελετὰς ὅργια· Χάροπος δ' υἱὸν γενόμενον Οἶαγρον παραλαβεῖν τὴν τε βασιλείαν καὶ τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετὰς, ἃς ὕστερον Ὀρφέα τὸν Οἰάγρου μαθόντα παρὰ τοῦ πατρός, καὶ φύσει καὶ παιδείᾳ τῶν ἀπάντων διενεγκόντα, πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὀργίοις· διὸ καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Διονύσου γενομένας τελετὰς Ὀρφικὰς προσαγορευθῆναι.

“Después de esto devolvió (sc. Dioniso) el favor de su benevolencia a Cárope y le entregó el reino de Tracia y le enseñó los ritos relacionados con las ceremonias de iniciación. Eagro, que fue el hijo de Carope, recibió el reino y las ceremonias transmitidas en los misterios, que finalmente Orfeo, el hijo de Eagro,

⁵³⁵ Burton (1972), p. 280

⁵³⁶ La calificación de los egipcios como μελαμπόδες aparece en Apollod. *Bibl.* 2.1.4: ὃς καὶ καταστρεψάμενος τὴν Μελαμπόδων χώραν <ἂφ' ἑαυτοῦ> ὠνόμασεν Αἴγυπτον. “El cual (sc. Egipto) sometiendo el país de los pies negros lo llamó Egipto <por él mismo>; Eust. ad Hom. *Il.* 37.23 ἐνθα καὶ καταστρεψάμενος τὴν τῶν Μελαμπόδων, φασί, χώραν ἂφ' ἑαυτοῦ ὠνόμασεν Αἴγυπτον. “Allí sometiendo (sc. Egipto) el país de los pies negros, dicen, lo llamó Egipto por él mismo”; sch. in Pl. *Ti.* 25b.: ὁ δὲ καταστρεψάμενος τὴν Μελαμπόδων χώραν ἂφ' ἑαυτοῦ ὠνόμασεν Αἴγυπτον. “El (sc. Egipto) sometiendo el país de los pies negros lo llamó Egipto por él mismo”; sch. in A. *Pr.* 853: ὅστις τοὺς Μελάμποδας χειρωσάμενος ἂφ' ἑαυτοῦ τὴν χώραν αὐτῶν ὠνόμασεν Αἴγυπτον. “Este (sc. Egipto) sometiendo a los pies negros llamó a su país Egipto por él mismo”.

-que destacó sobre todos por su naturaleza y educación-, aprendió de su padre e hizo muchos cambios en los ritos. Por esto las ceremonias establecidas por Dioniso fueron denominadas ‘órficas’ ”.

Posiblemente, como dice Linforth⁵³⁷, en este pasaje Diodoro se propone conciliar dos creencias: la de que Dioniso era el fundador de los ritos y la de que los ritos dionisiacos también se llaman órficos. Por ello idea la historia de que Cárope ayuda a Dioniso frente a Licurgo, y el dios, en agradecimiento, le enseña los ritos, que son transmitidos a su hijo Eagro y luego a su nieto Orfeo, el cual los modifica en parte y por eso reciben también el nombre de ‘órficos’.

Textos como el que acabamos de ver de Diodoro se interpretaron de modo que surgió la creencia de que no sólo los ritos, sino que el mismo Dioniso tenía origen tracio. Contribuía a pensar esto el hecho de que como Orfeo era el fundador de los ritos dionisiacos, y al ser Orfeo tracio, por fuerza el dios Dioniso debía de serlo también. Sobre el origen tracio de Dioniso hablamos en otra parte⁵³⁸.

9.3.3 ORIGEN SAMOTRACIO

El tercer lugar que propone Diodoro como origen de los ritos dionisiacos en Samotracia. El autor sículo los pone en contacto con los Dáctilos del Ida, quienes habrían enseñado a Orfeo los cultos que luego éste habría difundido por toda Grecia. El pasaje en cuestión (5.64.4) dice:

ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν, ὧν ἐστὶ καὶ Ἔφορος, τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἰδὴν τὴν ἐν Φρυγίᾳ, διαβῆναι δὲ μετὰ Μυγδόνοιο εἰς τὴν Εὐρώπην· ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπωδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράκην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίους· καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελωδίαν, μαθητὴν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.

“Algunos cuentan, entre los cuales está Éforo, que los Dáctilos del Ida nacieron en el Ida de Frigia, y que fueron con Migdón hasta Europa. Y como eran hechiceros idearon los epodos, las ceremonias y los misterios, y cuando pasaban el tiempo en Samotracia dejaron no poco pasmados a los nativos con éstos (sc. los misterios). Y en ese tiempo Orfeo, que, por su naturaleza notable

⁵³⁷ Linforth (1941), p. 219.

⁵³⁸ Cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

estaba inclinado a la poesía y a la melodía, se convirtió en alumno de éstos y fue el primero en llevar a los griegos las ceremonias y los misterios”.

Para Linforth⁵³⁹ este supuesto encuentro entre Orfeo y los Dáctilos del Ida fue inventado por Diodoro para establecer una conexión entre las ceremonias que Orfeo había introducido en Grecia y las prácticas religiosas de los Dáctilos del Ida. Más que “inventar”, como pretende Linforth, lo que hace aquí Diodoro es recoger una tradición que pretende dar prestigio y antigüedad a los ritos órficos al relacionarlos con los samotracios.

Otro pasaje de Diodoro que relaciona a Orfeo con Samotracia es 4.43.1:

Ἐπιγενομένου δὲ μεγάλου χειμῶνος, καὶ τῶν ἀριστέων ἀπογινωσκόντων τὴν σωτηρίαν, φασὶν Ὀρφέα, τῆς τελετῆς μόνον τῶν συμπλεόντων μετεσχηκότα, ποιήσασθαι τοῖς Σαμόθραξι τὰς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας εὐχάς.

“Al producirse una gran tempestad, y como los héroes desconfiaban de la salvación, dicen que Orfeo, que era el único de los navegantes que había tomado parte en la ceremonia (sc. de Samotracia) hizo unas súplicas a los samotracios para la salvación.”

Finalmente en un tercer pasaje Diodoro (5.49.6) afirma que no sólo Orfeo sino otros personajes ilustres participaron en los misterios de Samotracia.

γίνεσθαι δὲ φασὶ καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιότερους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας. διὸ καὶ τῶν ἀρχαίων ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων τοὺς ἐπιφανεστάτους πεφιλοτιμῆσθαι μεταλαβεῖν τῆς τελετῆς· καὶ γὰρ Ἰάσονα καὶ Διοσκόρους, ἔτι δ' Ἡρακλέα καὶ Ὀρφέα, μνηθέντας ἐπιτυχεῖν ἐν ἀπάσαις ταῖς στρατείαις διὰ τὴν τῶν θεῶν τούτων ἐπιφάνειαν.

“Y dicen que son los más piadosos, los más justos y en todo mejores que ellos los que participan en los misterios (sc. de Samotracia). Por eso entre los héroes y semihéroes antiguos los más famosos se gloriaron de tomar parte en la ceremonia. Pues Jasón, los Dióscuros, e incluso Heracles y Orfeo, al ser iniciados, tuvieron suerte en todas las expediciones por la epifanía de estos dioses”.

⁵³⁹ Linforth (1941), p. 27

9.3.4 ORIGEN CRETENSE

El cuarto lugar que propone Diodoro es Creta. Hablando del Dioniso órfico, nacido de Zeus y Perséfone, dice (5.75.4):

τοῦτον δὲ τὸν θεὸν γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων·

“Dicen que este dios (sc. Dioniso) nació de Zeus y Perséfone en Creta, del que Orfeo en los ritos de iniciación transmitió que fue despedazado por los Titanes”.

Como señala Bernabé⁵⁴⁰, esta versión que hace a Dioniso hijo de Zeus y de Perséfone es casi canónica, e igualmente sucede con la historia del desmembramiento del dios a manos de los Titanes. Con este texto parece sugerirse, pues, un origen cretense de los ritos órficos. El propio Diodoro indica que los ritos cretenses fueron el origen no sólo de los órficos, sino de otros muchos, como los eleusinos, en el siguiente pasaje (5.77.3):

Περὶ μὲν οὖν τῶν θεῶν οἱ Κρήτες τῶν παρ' αὐτοῖς λεγομένων γεννηθῆναι τοιαῦτα μυθολογοῦσι· τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδόσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν, ὥς οἴονται, μέγιστον τεκμήριον· τὴν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσῖνι γινομένην τελετὴν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὔσαν ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράκῃ καὶ τὴν ἐν Θράκῃ ἐν τοῖς Κίκουσι, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσὶ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν.

“Sobre los dioses que son considerados haber nacido entre ellos, los cretenses cuentan lo siguiente: cuando dicen que las honras, los sacrificios y las ceremonias en torno a los misterios se han transmitido de Creta a los demás hombres, aportan este gran testimonio, según piensan: pues la ceremonia que tiene lugar en Eleusis entre los atenienses, que es casi la más famosa de todas, la de Samotracia y la de Tracia entre los cícones, de donde era Orfeo, el que los enseñó, se han transmitido de forma misteriosa, pero en Creta, en Cnoso, es costumbre desde antiguo que estas ceremonias se transmitan a todos abiertamente,

⁵⁴⁰ Bernabé (2000), p. 48

y los misterios que se transmiten entre los demás en secreto, entre ellos no se ocultan a ninguno de los que quieren conocerlos”.

En este texto Diodoro señala claramente la procedencia cretense de muchos de los cultos y ceremonias que celebran los griegos. Y señala como prueba el hecho de que los ritos que los demás griegos transmiten en secreto sólo a los iniciados, los cretenses los enseñan públicamente a cualquiera que esté interesado en ellos.

El hecho de que el dios principal del orfismo, Dioniso-Zagreo, tenga un origen cretense⁵⁴¹, como decía Diodoro en 5.75.4, o al menos que el episodio con los Titanes haya sucedido en Creta ha llevado a algunos a sugerir el origen cretense del orfismo, como veremos a continuación. Fírmico Materno (*De err. prof. rel.* 6.5) cuenta que los cretenses recuerdan cada año en una ceremonia los sufrimientos experimentados por el dios Dioniso:

Cretenses ut furentis tyranni saevitiam mitigarent festos funeris dies statuunt et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum, sed per insaniam crederetur. Praefertur cista in qua cor soror latenter absconderat, tiliarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia, quibus puer deceptus fuerat, mentiuntur. Sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam.

“Los cretenses, para calmar la maldad del tirano furioso (sc. Júpiter), establecen unos días fijos de muerte y organizan una ceremonia anual con una consagración cada dos años, haciendo por orden todo lo que hizo o sufrió el niño (sc. Liber =Dioniso) al morir. Desgarran un toro vivo con los dientes excitando los crueles banquetes en ceremonias anuales, y gritando con clamores disonantes por los lugares ocultos del bosque, fingen la locura de su ánimo furioso, para creer que aquel crimen fue llevado a cabo no por el engaño, sino por la locura. Llevan delante una cesta en la que la hermana (sc. Minerva) escondió el corazón. Con el canto de las flautas y el tintineo de los címbalos recuerdan los juguetes con los que el niño fue engañado. Así, en honor del tirano la plebe servil convirtió en dios a quien no pudo tener sepultura.”

⁵⁴¹ Cf. Guthrie (1952), p. 110.

En esta ceremonia los cretenses recuerdan los principales acontecimientos de la muerte de Dioniso: en primer lugar imitan con instrumentos musicales el sonido de los juguetes con los que los Titanes atrajeron a Dioniso; en segundo lugar devoran un toro a dentelladas, pues era la forma de este animal la que había tomado Dioniso cuando fue matado; y finalmente llevan un cesta como la que utilizó Atenea para guardar el corazón de Dioniso, única parte del cuerpo que quedó intacta tras el desmembramiento del dios.

Guthrie⁵⁴² reconoce que este rito cretense ha existido desde tiempos muy antiguos y aunque sus elementos deben de haber sido comunes con los de otros pueblos, considera que no hay razón para dudar de que fue en su forma cretense en la que fue adoptado por los órficos, lo que vendría a suponer que para él los ritos órficos tienen un origen cretense⁵⁴³.

Igualmente Willetts⁵⁴⁴ da bastante crédito a este pasaje y piensa que los cultos de Dioniso desarrollados a partir del orfismo en el siglo VI a.C. no son sino cultos místicos cretenses que han sufrido un simple cambio de nombre.

El problema de este texto de Firmico Materno, aparte de su carácter marginal y tardío en la tradición literaria griega, que ya señaló Jeanmaire⁵⁴⁵, es que resulta bastante poco fiable. Herrero de Jáuregui⁵⁴⁶ parece tener razón cuando afirma que Firmico Materno (o más bien su fuente) ha llegado al extremo de relacionar cualquier rito dionisiaco, tenga que ver con el mito de la muerte de Dioniso o no, con Creta, debido al prestigio de esta isla en cuestiones religiosas. Aparte, el texto –independientemente de que contenga algunas noticias verdaderas sobre el origen cretense de los ritos órficos– posee ciertos elementos completamente inverosímiles que han pasado por alto los investigadores citados. Es imposible que nadie pueda devorar un toro a dentelladas, sino que tales hechos sólo suceden en el mito, como en las *Bacantes* de Eurípides.

West se ha encargado, en varios lugares de su libro *The orphic poems*, de rastrear los distintos rasgos de origen cretense que aparecen en los mitos órficos. En primer lugar, señala⁵⁴⁷ que los curetes, que tienen un papel destacado en el mito de Zeus y Dioniso, son un elemento distintivamente cretense. Está documentado el mito de que Zeus fue depositado por su madre Rea en Creta para que no lo devorara su padre

⁵⁴² Guthrie (1952), p. 111

⁵⁴³ West (1983a), p. 173 duda que este ritual sea particularmente cretense y se pregunta si no será un ritual que reivindicaba haberse iniciado en Creta, por el prestigio que tienen los cultos de esta isla.

⁵⁴⁴ Willetts (1962), p. 221.

⁵⁴⁵ Jeanmaire (1978), p. 378.

⁵⁴⁶ Herrero de Jáuregui (2005), p. 227.

⁵⁴⁷ West (1983a), p. 95.

Crono⁵⁴⁸; que fue amamantado por Amaltea, una ninfa o una cabra⁵⁴⁹; y que los curetes agitaban sus escudos en torno al niño para que Crono no oyera su llanto⁵⁵⁰. Tras pasar, pues, su infancia en Creta, ya hemos dicho que, según Diodoro, en esta isla Zeus deja embarazada a Perséfone⁵⁵¹, a la que su madre había puesto también bajo la custodia de los curetes para que protegieran su virginidad⁵⁵². Cuando Zagreo nace de Perséfone, lo crían nuevamente los curetes, como a su padre Zeus⁵⁵³. Finalmente, los curetes también se encargan de proteger a Zagreo cuando es perseguido por los Titanes⁵⁵⁴.

En segundo lugar, cuando Dioniso muere a manos de los Titanes, Apolo recoge sus miembros dispersos y los lleva a Delfos. West⁵⁵⁵ indica que el cambio de escenario no implica un cambio de mito órfico. De hecho existen vínculos entre estos dos lugares aparentemente tan distantes, pues en el *Himno homérico a Apolo* (vv. 392 y ss.) nos dicen que los primeros sacerdotes de Delfos eran cretenses:

ἐν δ' ἄνδρες ἔσαν πολέες τε καὶ ἐσθλοί,
Κρηῆτες ἀπὸ Κνωσοῦ Μινωΐου, οἳ ῥά τ' ἄνακτι
ἱερά τε ῥέζουσι καὶ ἀγγέλλουσι θέμιστας
Φοῖβου Ἀπόλλωνος χρυσαόρου.

“Había muchos hombres y valerosos,
cretenses de Choso minoico, quienes ofrecen
sacrificios al soberano (sc. Apolo) y comunican
los oráculos de Febo Apolo de espada de oro”.

Más adelante continúa West⁵⁵⁶ comentando el fragmento de los *Cretenses* de Eurípides que ya sacamos a colación en algún momento⁵⁵⁷, en el que se hablaba de la existencia de Zagreo y de unos rituales semejantes a los órficos en la época de Minos. Pero aquí West tiende a minimizar la influencia cretense, al afirmar que no se debe

⁵⁴⁸ D.S. 5.70.2; Apollod. *Bibl.* 1.1.6 = *OF* 205; Hes. *Th.* 480; A.R. 1.509; Verg. *Georg.* 4.152; Serv. in Verg. *Aen.* 3.104; Ovid. *Fast.* 4.207; Stat. *Theb.* 4.791.

⁵⁴⁹ Epimenid. *FGrH* 3.457.18.

⁵⁵⁰ Apollod. *Bibl.* 1.5.

⁵⁵¹ *OF* 89.

⁵⁵² *OF* 198 y 279.

⁵⁵³ *OF* 302. En realidad el texto de este fragmento dice que Dioniso se crió entre los telquines, que fueron identificados con los curetes (*Str.* 10.3.7 y 10.3.19). Ambühl (2002) cuenta que los telquines eran considerados los primitivos habitantes de las islas de Rodas, Chipre, Ceos y Creta y etimológicamente se han relacionado con el verbo θέλγειν “hechizar”. Como son hijos de Thalassa, se los vincula con el mar. Los telquines aparecen en grupos de tres, cuatro o nueve individuos. Al principio los telquines fueron unos demonios maléficos, pero luego se convirtieron en divinidades protectoras de, por ejemplo, Dioniso.

⁵⁵⁴ *OF* 297.

⁵⁵⁵ West (1983a), p. 96.

⁵⁵⁶ West (1983a), p. 153.

⁵⁵⁷ Cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

deducir de la obra de Eurípides que Zagreo tenía un papel relevante en los cultos cretenses, y que esa prueba sólo la aducen quienes pretenden afirmar un origen cretense para los ritos órficos.

Finalmente cita West⁵⁵⁸ el texto de Istro (ap. Porphyrr. *Abst.* 2.56 = *FGrH.* 334 F 48) que dice así:

Ἴστρος δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησὶν τοὺς Κουρήτας
τὸ παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας.

“Istro en el *Compendio de sacrificios cretenses* dice que los curetes antiguamente sacrificaban niños a Crono”

West sugiere que Istro pudo haber conocido un ritual extraño originado en Creta que sirviera como explicación del mito que estaba recordando.

Pero West, al contrario que Guthrie, no se decanta a favor de un origen cretense de los ritos órficos, sino que cree⁵⁵⁹ que los ritos órficos se relacionaron con Creta porque fue allí donde se situó el mito de los sufrimientos de Dioniso. O mejor dicho, el mito de Dioniso fue localizado en Creta, porque los griegos consideraban esta isla como el lugar de origen de los ritos más antiguos y sagrados.

9.4. CULTOS DIONISIACOS: LAS FIESTAS TRIETÉRICAS

Entre los cultos más importantes dedicados a Dioniso, los más destacados son las fiestas trietéricas. En un primer pasaje Diodoro (3.65.7) dice que Dioniso marchó a la India y al segundo año volvió a Grecia, por lo que, en recuerdo de ese regreso, se establecieron fiestas bienales. En otra parte (4.3.2) las describe con mayor detalle: cuenta que cada dos años se reúnen grupos de mujeres. A las doncellas se les permite llevar tirso y participar al lado de las mujeres que honran al dios. Por su parte, las mujeres casadas hacen sacrificios a Dioniso, celebran las fiestas y cantan himnos en honor del dios, imitando a las ménades que desde antiguo acompañaban a Dioniso.

Respecto a la primera noticia de Diodoro, que las fiestas se celebran cada dos años (los griegos dicen cada tres, pero ya sabemos que tenían un cómputo inclusivo) porque Dioniso regresó de la India al cabo de ese tiempo, evidentemente se trata de una nueva explicación evemerista de Diodoro, quien intenta racionalizar los hechos presentados en el mito. Respecto a la segunda información de nuestro autor -que las

⁵⁵⁸ West (1983a), p. 167

⁵⁵⁹ West (1983a), p. 166

doncellas llevan tirsos y las mujeres casadas celebran las fiestas en honor de Dioniso-, no tenemos por qué dudar de su veracidad⁵⁶⁰.

Las fiestas bienales empezaban con un año de ausencia del dios Dioniso⁵⁶¹. Uno de los himnos órficos (*Orph. H.* 53) nos informa de que Dioniso aprovecha ese tiempo para dormir en el palacio sagrado de Perséfone y transcurrido ese periodo se despierta. El tiempo exacto de la ausencia de Dioniso está señalado por un ditirambo⁵⁶²:

ἀναβόασον αὐτῷ

Διόνυσον αἰείσομεν

ἱεραῖς ἐν ἡμέραις

δώδεκα μῆνας ἀπόντα

πάρα δ' ὄρα, πάρα δ' ἄνθη.

“Lámalo,

cantemos a Dioniso

en los días sagrados,

que ha estado ausente durante doce meses,

es la estación, son las flores”.

Ese primer año Dioniso es el ctónico, el subterráneo, aspecto que se cultiva hasta que llega el tiempo en que el dios se despierta y tiene lugar su epifanía ante los hombres. Es entonces cuando se celebran las fiestas de las que venimos hablando, con las que finalizaba el año de ausencia de Dioniso y que duraban algunos días. Entonces empezaba el segundo año de las fiestas trietéricas, en el que Dioniso no era ya el ctónico, sino que estaba presente entre los hombres.

Según Dodds⁵⁶³, las fiestas bienales se celebraban en Tebas, Opos, Melos, Pérgamo, Priene, Rodas, Alea (Arcadia) y Creta, lugares a los que nosotros debemos añadir Delfos. Normalmente estas fiestas se celebraban en mitad del invierno. En Delfos se celebraban entre noviembre y diciembre, en el mes llamado *Δαδαφόριος*, en recuerdo de las antorchas que se llevaban en las procesiones de mujeres. Su carácter puede ser diferente según los lugares, pero lo que normalmente existían era *ὄργια* celebrados por mujeres que incluían con frecuencia la *ὀρειβασία*. Este rito consistía en que las mujeres se lanzaban montaña arriba danzando para celebrar las fiestas. Dodds⁵⁶⁴ cree que esta

⁵⁶⁰ Sobre este tema cf. cap. *El cortejo de Dioniso*.

⁵⁶¹ Cf. Kerényi (1996), p. 199 y ss

⁵⁶² Powell (1933), p. 210

⁵⁶³ Dodds (1980), p. 251

⁵⁶⁴ Dodds (1980), p. 252

ceremonia de la ὀρειβασία, dada la fecha del año en que se celebraba y las alturas a las que se ascendía, debe de haber sido bastante incómoda e incluso peligrosa para las mujeres que la llevaban a cabo. Pausanias (10.4.3) por ejemplo, nos informa de que en Delfos las seguidoras de Dioniso subían hasta la misma cima del Parnaso, que tiene más de 2.400 metros de altura:

αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μέν εἰσιν Ἀττικάι, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταί τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσω.

“Y las Tíades son mujeres áticas que suben al Parnaso cada dos años, y con ellas las mujeres de Delfos celebran los ritos orgiásticos en honor de Dioniso.”

Y Plutarco (*De pr. fr.* 953d) nos habla de que en una ocasión las inclemencias del tiempo pusieron en peligro la vida de estas mujeres:

ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασσὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυιάσιν, ἀπειλημέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος, οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὥς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι.

“Y en Delfos tú mismo has oído que, cuando subieron al Parnaso a ayudar a las Tíades, amenazadas por el viento gélido y la nieve, las clámides se pusieron tan tiesas y duras como la madera por culpa del frío, de tal modo que al ponerse tensas se rompían y se rasgaban”.

Algunos autores, como Graf⁵⁶⁵, han señalado que esta ceremonia de la ὀρειβασία, significaba una inversión del mundo, pues las mujeres, que en la vida cotidiana permanecían recluidas en sus casas pasivamente, en esta ocasión salían y tomaban un papel activo en la ceremonia.

La culminación de la fiesta tenía lugar al llegar a la montaña, donde se celebraban dos rituales más: el despedazamiento de una víctima (σπαραγμός) y la consumición de su carne cruda (ὠμογαγία).

Los autores tardíos interpretaron estos rituales como una recreación de los sufrimientos que experimentó el dios Dioniso cuando fue descuartizado y devorado por los Titanes. Así, en el pasaje que vimos de Fírmico Materno sobre los cretenses (vide supra) y en los textos de otros autores como Focio, s.v. νεβρίζειν:

⁵⁶⁵ Graf (1985), p. 80, nota 44

ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν, ἢ διασπᾶν νεβρούς· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους.

“Llevarse la piel de un ciervo o despedazar ciervos: por imitación del sufrimiento de Dioniso”.

Dodds⁵⁶⁶ cree que los fieles de Dioniso consideraban que la víctima tenía los poderes vitales del dios, los cuales, por el acto de la ὁμοφαγία, eran transferidos a sus seguidores. Y añade Dodds que la ὁμοφαγία es un rito en que el dios está presente en forma de animal y en ese aspecto es despedazado y devorado por sus fieles.

Roux⁵⁶⁷ expresa una opinión parecida. Según él, el iniciado en los misterios de Dioniso se incorpora al dios en la forma de la carne cruda de un animal despedazado vivo, que es una hipóstasis de la divinidad.

Estos autores interpretan estos ritos como si realmente los seguidores de Dioniso devoraran un animal crudo con los dientes. Dillon⁵⁶⁸ sin embargo cree que el despedazamiento y la consumición de carne cruda se producen en la realidad de forma más prosaica que en el mito y que las ménades históricas no desmenuzaban animales miembro a miembro, sino que sólo lo hicieron en el mito, como en las *Bacantes* de Eurípides, que son un testimonio puramente literario de estas ceremonias. Como prueba de ello, aduce una inscripción de Mileto (6.22) del año 276 a.C. que regula los misterios dionisiacos celebrados en esta ciudad. En las líneas 2-3 dice:

μὴ ἐξεῖναι ὁμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθεὶ πρότερον
[ἢ ἢ ἰέ]ρεια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάλῃ.

“No está permitido arrojar carne cruda a nadie antes de que la sacerdotisa la arroje por la ciudad”.

Lo que recibirían los iniciados sería un pequeño trozo de carne de la víctima, pero en ningún caso es verosímil que devoraran un animal entero a dentelladas.

La víctima de los sacrificios podía ser un toro⁵⁶⁹, un macho cabrío o un cabritillo, aunque algunos autores han transmitido que también se sacrificaban víctimas humanas. Evelpis de Caristo (ap. Porph. *Abst.* 2.55) nos cuenta:

ἔθυσον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καὶ ἐν Τενέδῳ, ὡς φησὶν Εὐελπίς ὁ Καρύστιος·

⁵⁶⁶ Dodds (1946), p. XVIII.

⁵⁶⁷ Roux (1972), p. 65.

⁵⁶⁸ Dillon (2002), p. 142.

⁵⁶⁹ A Dioniso se lo llama ταυροφάγου (‘que come carne de toro’) en el fr. 667 de Sófocles.

“En Quíos sacrificaban, desgarrándolo, un hombre en honor de Dioniso Omadio⁵⁷⁰, y en Ténedo, según cuenta Evelpis de Caristo”.

En el segundo de los pasajes de Diodoro que vimos al principio de este epígrafe se dice que las mujeres celebraban estas fiestas en honor de Dioniso imitando a las ménades, como si los rituales fueran una simple conmemoración. Dodds⁵⁷¹ cree que en la afirmación de Diodoro, pero piensa que con estas palabras el autor se refería sólo a su época. Pues –continúa Dodds– el ritual suele ser más antiguo que el mito que le sirve de explicación y tiene profundas raíces psicológicas. Por eso, termina diciendo que debió de haber un tiempo en que realmente esas mujeres fueran, por espacio de algunos días, seres salvajes cuya personalidad humana había sido temporalmente desplazada por otra⁵⁷², pero en ningún caso devorarían animales crudos a dentelladas, sino que eso sólo se produjo en el mito.

9.5. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos tratado sobre el personaje de Orfeo, sobre su papel en relación con los ritos dionisiacos y sobre el origen de estos últimos, y para finalizar, hemos hablado sobre las fiestas trietéricas.

Respecto al personaje de Orfeo, hemos comentado el afán de Diodoro de convertirlo en un personaje real, eliminando todos aquellos relatos míticos o fantasiosos sobre él o al menos distanciándose de ellos. Así, por ejemplo, duda de que Orfeo cautivara a los animales con su canto o de que bajara al Hades para rescatar a su esposa. El retrato que queda de Orfeo es, pues, el de un sabio experto en canto y en teología, que viaja a Egipto para perfeccionar su saber y que participa en la expedición de los Argonautas.

⁵⁷⁰ El epíteto Omadio u Omastes (‘devorador de carne cruda’) aparece aplicado frecuentemente a Dioniso, como en: Eus. *PE.* 4.16.26: τί δ' ἂν γένοιτο δαιμονικώτερον ἀληθῶς τοῦ καλουμένου Ὠμαδίου Διονύσου, ὃ φασιν ἐν Χίῳ ἄνθρωπον μελεῖστί διασπῶντας θύειν, ἢ τοῦ ἐν Τενέδῳ ὡσαύτως [...]; “¿Qué sería verdaderamente más demoniaco que Dioniso Omadio, al que dicen que en Quíos le sacrifican un hombre despedazándolo miembro a miembro o igualmente en Ténedo [...]; Plu. *Pel.* 21.3: προφέροντες [...] ἔτι δὲ τοὺς ὑπὸ Θεμιστοκλέους σφαγιασθέντας Ὠμηστῇ Διονύσῳ πρὸ τῆς ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίας· “Refiriéndose [...] incluso a los sacrificados por Temístocles en honor de Dioniso Omastes antes de la batalla naval de Salamina; Plu. *Arist.* 9.2: τοῦ μάντεως Εὐφραντίδου κελεύσαντος, ὦμηστῇ Διονύσῳ πρὸ τῆς μάχης καθιερευθῆναι. “Ordenando el adivino Eufrantides que fueran sacrificados a Dioniso Omastes antes de la batalla”; Plu. *Them.* 13.3: Εὐφραντίδης ὁ μάντις [...] τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενον· “Eufrantides el adivino [...] saludando a Temístocles, el cual hacía una plegaria, ordenó comenzar por los jóvenes y sacrificarlos todos a Dioniso Omastes”.

⁵⁷¹ Dodds (1980), p. 251.

⁵⁷² Sobre este asunto, cf. cap. *El cortejo de Dioniso*.

En cuanto al papel que desempeña Orfeo respecto a los ritos dionisiacos, Diodoro lo considera que no es un mero transmisor de los mismos –ya que los ha heredado de su familia, que a su vez los ha recibido del propio Dioniso- sino que también los modifica. En este sentido, por tanto, Diodoro considera que las palabras ‘órfico’ y ‘dionisiaco’ son sinónimos, porque Orfeo contribuye con su propia aportación a unos ritos que ya existían, los dionisiacos. Hemos visto que a algunos investigadores como a Burton les extraña esta intervención de Orfeo en los ritos báquicos, pues según algunas versiones míticas, Dioniso aparece enfrentado con Orfeo, porque éste lo ha abandonado y adora a Apolo. Pero no se trata de un relato ampliamente difundido, sino que parece una interpretación teológica de Esquilo, que es el autor que habla de ello.

Más complejo resulta sacar una conclusión sobre el origen de los cultos dionisiacos, porque Diodoro propone hasta cuatro lugares distintos –Egipto, Tracia, Samotracia y Creta- sin contrastar sus fuentes y no se decanta por uno de ellos en concreto, sino que se limita a exponer lo que su fuente dice en cada caso. En el caso de Egipto, parece que hay interés claro entre vincular los cultos egipcios y los griegos, dado el prestigio que tenían los primeros por su antigüedad y solemnidad. Por ello Diodoro recoge el relato de un viaje de Orfeo, quien aprende de los sacerdotes egipcios todo lo relativo a Dioniso –que según Diodoro tiene origen egipcio- y traslada sus ritos a Grecia, transformándolos de tal manera que parezca que éstos tienen realmente un origen griego.

A propósito del origen tracio de los ritos dionisiacos, parece clara la intención de Diodoro. Como Orfeo es de origen tracio y se le considera el fundador o transmisor de los ritos báquicos, no es de extrañar que se sitúe en Tracia igualmente el origen de éstos. Por ello, Diodoro sitúa la historia del enfrentamiento entre Licurgo y Dioniso en Tracia y habla de la ayuda que Cárope, el abuelo de Orfeo, presta a Dioniso, en compensación por la cual el dios le enseña los ritos místicos, que son transmitidos a su hijo Eagro y luego a su nieto Orfeo, quien lleva a cabo en ellos una serie de modificaciones y reciben por ello el calificativo de ‘órficos’.

La idea sobre el origen samotracio de los ritos dionisiacos viene apoyada por el prestigio que tenían los misterios de esa zona. Para ello Diodoro se vale de la tradición de que unos personajes oscuros, los Dáctilos del Ida, que provienen del monte Ida en Frigia, salvan la vida a Orfeo según un pasaje; y según otro, el vate tracio se convierte en alumno suyo y aprende los ritos que luego él mismo enseñará a los demás griegos.

La teoría sobre el origen cretense de los ritos dionisiacos se sustenta, como en el caso de Samotracia, por el prestigio de la isla de Creta en materia religiosa. De hecho Diodoro sitúa allí el comienzo no sólo de los ritos báquicos sino de otros muchos, como los eleusinos. Además, el historiador afirma en otro pasaje que el mito de los sufrimientos de Dioniso a manos de los Titanes –considerado por muchos el mito central del orfismo- tiene lugar en Creta. A estos testimonios del autor siciliano sumamos un texto del apologista cristiano Fírmico Materno en el que expone una versión particular del mito de la muerte de Dioniso, según la cual, los cretenses conmemoran este suceso con la muerte de un toro a dentelladas. Pero ya hemos expresado las reservas que nos provoca este pasaje de Fírmico Materno. Así que sobre el origen cretense de los ritos órficos no podemos decir nada definitivo, aparte de lo ya expuesto.

Finalmente, hemos tratado de un ejemplo de ritos dionisiacos, las fiestas trietéricas, que se celebraban en diversas partes de Grecia, como Delfos, en las que, según Diodoro, se conmemora el regreso de Dioniso tras su campaña en la India, pero que en realidad recuerda la epifanía del dios ante los hombres, tras su regreso del mundo de los muertos. Estas fiestas trietéricas constan de tres ritos principales: la ὀρειβασία, el σπαργμός y la ὁμοφαγία. La ὀρειβασία es, como su nombre indica, la acción que realizan las bacantes de subir monte arriba, danzando. El σπαργμός es el despedazamiento de una víctima y la ὁμοφαγία es la consumición de la carne cruda de ese mismo animal. Según algunos autores, con estos dos últimos ritos se recuerda los sufrimientos de Dioniso, que fue despedazado y devorado por los Titanes, aunque no todos están de acuerdo con esa teoría, pues creen que el animal simboliza al dios y comer su carne supone que el dios transmite sus poderes a sus fieles. Nosotros hemos insistido en la idea de que estas ceremonias del despedazamiento de un animal a dentelladas y la consumición de su carne cruda sólo se daban tal cual en el mito.

10. DIONISO Y ARIADNA

10.1. INTRODUCCIÓN

Al abordar el encuentro entre Dioniso y Ariadna, Diodoro, como ya hemos mencionado en otros casos a lo largo de esta tesis, no cuenta el mito entero, sino que delinea las líneas principales de la acción, tal vez porque piensa que la historia es de sobra conocida por muchos de sus lectores. Lo que le interesa a Diodoro es narrar ciertas variantes del mito locales o poco comunes, que pueden atraer la curiosidad de quienes se detienen en ella. Nuestra tarea en este capítulo es, pues, analizar estas versiones menores, pero también recurrir a otros autores que nos cuenten más ampliamente aquellas partes omitidas o apenas esbozadas por Diodoro, para conseguir el mayor conocimiento posible sobre este importante episodio del mito de Dioniso.

Para Diodoro, Ariadna, la protagonista de este capítulo, es una mujer mortal – aunque para algunos investigadores modernos es en origen una diosa, sobre lo cual discutiremos en las siguientes páginas- que se enamora del héroe ateniense Teseo, pero éste la abandona a su llegada a la isla de Naxos, donde Dioniso la toma por esposa. Ariadna se convierte, pues, en la mujer de Dioniso por excelencia, aunque éste haya tenido otras amantes a lo largo de su vida. Examinemos el mito de Ariadna en la obra de Diodoro.

10. 2. EL MITO DE ARIADNA SEGÚN DIODORO

Diodoro cuenta la historia de Dioniso y Ariadna en dos pasajes distintos, con ciertas variaciones entre ambos. La primera versión del relato (4.61.5) está inserta dentro de una narración mayor, la de las hazañas de Teseo, y dice así:

καθ' ὃν δὴ χρόνον μυθολογοῦσι Διόνυσον ἐπιφανέντα, καὶ διὰ τὸ κάλλος τῆς Ἀριάδνης ἀφελόμενον τοῦ Θησέως τὴν παρθένον, ἔχειν αὐτὴν ὡς γυναῖκα γαμετὴν ἀγαπωμένην διαφερόντως. μετὰ γοῦν τὴν τελευταίαν αὐτῆς διὰ τὴν φιλοστοργίαν ἀθανάτων καταξιῶσαι τιμῶν, καταστερίσαντα τὸν ἐν οὐρανῷ στέφανον Ἀριάδνης.

“Cuenta el mito que en aquel tiempo Dioniso se apareció y a causa de la belleza de Ariadna le quitó la doncella a Teseo y la convirtió en su esposa y la amó de modo extraordinario. Después de su muerte, por su afecto hacia ella, la juzgó digna de honores inmortales y la catasterizó en el cielo como la Corona de Ariadna.”

La segunda versión del mito expuesta por Diodoro (5.51.4) está dentro de un relato sobre la isla de Naxos y dice lo siguiente:

καὶ κατὰ τὸν ὕπνον ἰδὼν τὸν Διόνυσον ἀπειλοῦντα αὐτῷ, εἰ μὴ ἀπολείψει τὴν Ἀριάδνην αὐτῷ, φοβηθεὶς κατέλιπε καὶ ἐξέπλευσε. Διόνυσος δὲ νυκτὸς ἀπήγαγε τὴν Ἀριάδνην εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Δρίος· καὶ ἐν ἀρχῇ μὲν ἠφανίσθη ὁ θεός, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ ἡ Ἀριάδνη ἄφαντος ἐγενήθη.

“Vio (sc. Teseo) en un sueño a Dioniso que lo amenazaba, si no le dejaba a Ariadna, así que tuvo miedo, la abandonó y se hizo a la mar. Dioniso, de noche, se llevó a Ariadna al monte llamado Drío. Y al principio el dios desapareció y después de ello también Ariadna se volvió invisible”.

Las diferencias entre ambos textos, como vemos, son notables: en el primero de ellos se cuenta que Dioniso le arrebatara directamente Ariadna a Teseo, mientras que en el segundo se apodera de ella indirectamente, a través de un sueño en el que amenaza a Teseo. Además, en el primer texto Ariadna muere y Dioniso la catasteriza como una constelación. En el segundo texto, sin embargo, se dice que Ariadna desaparece, pero no se hace mención de una muerte y posterior catasterización.

Ieranò⁵⁷³, a propósito del segundo de los pasajes expuestos, afirma que el hecho de que la desaparición (ἀφανισμός) de Ariadna se produzca por la noche es algo que concuerda con los ritos dionisiacos, que son básicamente nocturnos. También es algo típico de la religión de Dioniso el que la desaparición se produzca en un monte, pues estos lugares están íntimamente relacionados con los misterios báquicos, como en el relato del despedazamiento de Penteo en el monte Citerón.

⁵⁷³ Ieranò (2007), p. 77.

De las diferentes versiones del mito y su utilización por parte de Diodoro hablaremos a continuación. Antes trataremos sobre el lugar en que sucede la acción.

En un primer pasaje Diodoro (4.61.3) se dice que Teseo llevó a Ariadna a la isla de Naxos, que en esa época se llamaba Día. En un segundo texto (5.51.4) también nos situamos en Naxos, pero no se menciona el nombre antiguo.

Esta isla que Diodoro llama Día no puede ser la misma Día de Homero, que en *Od.* 11.321 y ss. cuenta la muerte de Ariadna en una isla con este nombre. Según el escolio al pasaje, que recoge la historia de Ferecides de Atenas sobre Dioniso y Ariadna, éstos llegan a Día tras haber navegado media noche desde Creta, lo que implica que Día no puede estar muy lejos de esta isla⁵⁷⁴. Y se identifica con la actual Standia, cerca de Iraklion, el puerto más importante de Creta, pues según algunos Standia procede de εἰς τὰν Δία⁵⁷⁵. Sin embargo, en la mayoría de los textos antiguos se identifica Día con Naxos⁵⁷⁶. Para explicar este cambio respecto a Homero, pensamos que, como Naxos era el lugar principal en Grecia de culto a Ariadna, se trasladó allí el lugar de su abandono por Teseo y su posterior muerte, basándose en que Naxos antiguamente se llamaba Día, en lo que coincidía con la isla cerca de Creta a la que originalmente fue llevada Ariadna. Por su parte, Ieranò⁵⁷⁷ cree que no se puede pretender una excesiva coherencia de la geografía mítica y que la isla de Día simplemente es la “isla divina”. Se trata de un lugar sacro, ligado a Dioniso, que puede hacerse coincidir con diversos lugares reales según las exigencias, lo mismo que ocurría por ejemplo, con Nisa⁵⁷⁸, lugar de nacimiento de este mismo dios. Por tanto, Día y Nisa son lugares dionisiacos por excelencia y no es posible situarlos con exactitud.

Sea que con Día Homero haga referencia a una isla cerca de Creta o a Naxos, lo cierto es que esta última es, en prácticamente todos los testimonios antiguos, el

⁵⁷⁴ Stoll (1884-1886), coll. 540.

⁵⁷⁵ Willetts (1962), p. 195; tb. Stanford (1964), p. 393.

⁵⁷⁶ Día idéntica a Naxos: D.S. 4.61.5: καὶ κατῆρεν εἰς νῆσον τὴν τότε μὲν Δίαν, νῦν δὲ Νάξον προσαγορευομένην. “Y marchó a la isla denominada entonces Día, ahora Naxos”; sch. in Hom. *Od.* 11.325: Δία νῆσος πρὸς τῇ Κρήτῃ, ἣτις νῦν Νάξος καλεῖται. “Día, isla junto a Creta, que ahora se llama Naxos”; Prop. 3.17.26: *et tibi per mediam bene olentia flumina Diam, unde tuum potant Naxia turba merum*. “y en tu honor (sc. de Baco) por medio de Día ríos bien olorosos, donde bebe la multitud de Naxos”; Catull. (64.120): *sed quid [...] omnibus his Thesei dulcem praeoptarit amorem, aut ut vecta rati spumosa ad litora Diae venerit, aut ut eam devinctam lumina somno liquerit immemori discedens pectore coniunx?* “Pero, ¿por qué [...] prefirió (sc. Ariadna) el dulce amor de Teseo a todos estos bienes, o cómo conducida en una nave llegó a las espumosas costas de Día (=Naxos), o cómo su esposo (sc. Teseo), alejándose con su corazón presto para olvidar, la abandonó a ella, que tenía los ojos vencidos por el sueño?”.

⁵⁷⁷ Ieranò (2007), p. 65.

⁵⁷⁸ Sobre Nisa y su localización, cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

escenario canónico del amor entre Dioniso y Ariadna. En palabras de Ieranò⁵⁷⁹, Naxos es la isla dionisiaca por excelencia. Vimos en otro capítulo⁵⁸⁰ que los habitantes de Naxos adjudicaban a su isla la prerrogativa de ser el lugar de nacimiento de Dioniso y otros episodios de la vida del dios se refieren a Naxos, como cuando, en el *Himno homérico* 6 el barco en que navega Dioniso es atacado por los piratas, él les pide que se dirijan a esta isla.

10.3. LAS DISTINTAS VERSIONES DEL MITO DE ARIADNA

Es el momento de revisar las diferentes versiones del mito de Dioniso y Ariadna y situar entre ellas la narración de Diodoro. Para ello seguimos principalmente a Calame, que se ha encargado de reunir las en uno de sus estudios⁵⁸¹.

La primera versión es la que ya hemos aludido de Homero (*Od.* 11.321 y ss.). Como el texto es breve, pero interesante, merece la pena incluirlo aquí:

Φαίδρην τε Πρόκριν τε ἴδον καλήν τ' Ἀριάδην,
κούρην Μίνωος ὀλοόφρονος, ἣν ποτε Θησεὺς
ἐκ Κρήτης ἐς γουνὸν Ἀθηνάων ἱεράων
ἦγε μὲν, οὐδ' ἀπόνητο· πάρος δέ μιν Ἄρτεμις ἔκτα
Δίῃ ἐν ἀμφιρύτῃ Διονύσου μαρτυρήσι.

“Vi a Fedra, a Procris y a la hermosa Ariadna,
hija del malvado Minos, a la que una vez Teseo
llevaba desde Creta hasta el promontorio de la sagrada
Atenas, pero no disfrutó de ella. Pues antes Ártemis la mató
en Día, rodeada por el mar, bajo la acusación de Dioniso.”

Este pasaje presenta dos problemas fundamentales. En primer lugar no se entiende muy bien lo que significa la expresión “bajo la acusación de Dioniso”, pues en ninguna versión del mito Dioniso acusa a Ariadna de nada. Eustacio, en su comentario, propone dos explicaciones al respecto. Según la primera, Ariadna, a su llegada a Naxos con Teseo, tiene relaciones sexuales con éste en el templo de Atenea, por lo que Dioniso la acusa de impiedad y Ártemis la mata. Según la segunda, Dioniso había dado a Ariadna una corona tras ser abandonada por Teseo y se había unido sexualmente a ella,

⁵⁷⁹ Ieranò (2007), p. 78.

⁵⁸⁰ Cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

⁵⁸¹ Calame (1990), p. 106 y ss.

por lo que Ártemis la mataba por haber perdido la virginidad⁵⁸². Esta historia se repite en los escolios a la *Odisea*, como veremos en breve. Ieranò⁵⁸³ llama la atención sobre el hecho de que sólo en este lugar de la literatura griega Dioniso aparezca como acusador de Ariadna, mientras que en el resto de los textos aparezca como su salvador. Piensa que esto sólo se puede entender si se pone el mito de Ariadna en relación con el de los otros personajes que aparecen con ella en el texto de la *Odisea*: Procris y Fedra. Como estas dos mujeres están en el Hades por una historia desgraciada de amor, la presencia de Ariadna junto a ellas sólo puede explicarse de un modo semejante.

La segunda dificultad del pasaje es que aparece en él únicamente en los poemas homéricos la variante ática del nombre del dios Dioniso (Διόνυσος) en lugar de la forma jónica (Διώνυσος) habitual. Esto ha llevado a algunos estudiosos, comenzando por Wilamowitz⁵⁸⁴, a considerar que estos versos eran una interpolación ática de época de Pisístraro con los cuales se intentaba justificar que Teseo, héroe ateniense por antonomasia, no había sido culpable de la desgracia de Ariadna⁵⁸⁵.

A la segunda versión del mito de Ariadna nos hemos referido anteriormente. Aparece en los escolios al pasaje de la *Odisea* (11.321) que hemos visto y se atribuye al ateniense Ferecides (fr. 147 Fowler). Según esta variante del mito, Atenea ordena a Teseo abandonar a Ariadna en la isla Día y regresar a Atenas⁵⁸⁶. Afrodita⁵⁸⁷ se aparece a Ariadna y la consuela, diciéndole que se convertirá en esposa de Dioniso y será ilustre. Dioniso tiene relaciones con ella y le regala una corona de oro. Pero Ártemis mata a

⁵⁸² Ieranò (2007), p. 57 recoge la posibilidad de que Ártemis no mató a Ariadna por faltar a su promesa de mantener la virginidad, sino por complacer a Hera, que es una diosa habitualmente hostil a Dioniso.

⁵⁸³ Ieranò (2007), p. 60.

⁵⁸⁴ Wilamowitz (1884), p. 149; tb. Bérard (1924), p. 96; e igualmente Privitera (1970), p. 87.

⁵⁸⁵ No deja de ser ingeniosa la idea de una interpolación para preservar el honor de Teseo, pues ya algunos autores antiguos como Plutarco (*Th.* 29.1 y ss) criticaba al personaje de Teseo por algunas historias amorosas poco nobles, como el rapto de Helena, que provocó su destierro y su muerte. Este rapto causó, según Heródoto (9.73) la invasión del Ática por parte de los Dioscuros, hermanos de Helena. El propio autor califica el hecho como un gesto de arrogancia (ὑβρις) por parte de Teseo. También algunos autores modernos como Ieranò (2007), p. 99 afirman que Teseo representaba el poco noble papel de “raptor de mujeres y violador de doncellas”.

⁵⁸⁶ Webster (1966), p. 26 afirma que, con esta intervención de Atenea, Teseo era obligado a seguir su carrera heroica en detrimento de su amor por Ariadna. Se apoya para esta conclusión en un fragmento del *Teseo* de Eurípides (fr. 8 Jouan), en unas palabras tal vez atribuidas al propio héroe: ἐστὶ δὴ τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρως, ψυχῆς δικαίας σώφρονός τε κάγαθῆς. “Hay entre los hombres otro deseo, siendo el alma justa, sensata y buena”. El problema de la teoría de Webster es que interpreta κάγαθῆς por “valiente”, lo que implicaría un deseo de aventuras, pero esta palabra significa más bien “bondadosa”, “buena”, como hemos traducido nosotros. Más acertada nos parece la idea de Ieranò (2007), p. 57 quien piensa que, por mediación de Atenea, Ferecides simplemente intentaba disculpar al héroe Teseo por el abandono de Ariadna. Sobre este asunto, cf. nota anterior.

⁵⁸⁷ Según Ieranò (2007), p. 59 la presencia de Afrodita en la saga de Ariadna es perfectamente comprensible, pues Afrodita era identificada con Ariadna en la isla de Chipre. Sobre este tema, cf. infra.

Ariadna por haber perdido su virginidad. Los dioses catasterizan la corona de Ariadna en el cielo como una gracia concedida a Dioniso.

Esta versión de Ferecides, a pesar de tener ciertas semejanzas con la anterior, como es el hecho de que Ártemis se convierte en la autora de la muerte de Ariadna, sin embargo no es conciliable con ella, ya que en la primera Dioniso acusa a Ariadna por haber tenido relaciones con Teseo y, sin embargo, en la segunda tiene relaciones con el dios, no con Teseo.

La tercera versión del mito de Ariadna y Dioniso aparece en varios autores, principalmente Apolodoro (*Epit.* 1.9), Ovidio (*Met.* 8.174 y ss), Catulo (64.116 y ss.), Higino (*Fab.* 43) y Pausanias (1.20.3). Es a esta tercera versión a la que se pueden adscribir los relatos de Diodoro sobre Ariadna y Dioniso. En ella no aparecen Atenea ni Ártemis, ni tampoco se menciona un motivo por el que Teseo abandona a Ariadna. Sólo Diodoro, como vimos, hace intervenir un sueño en el que Dioniso amenaza a Teseo si no abandona a Ariadna, por lo cual el héroe ateniense, asustado, se hace a la mar y deja a la doncella en Naxos⁵⁸⁸. Esta tercera versión presenta sus propias variantes entre los distintos autores: por ejemplo, Apolodoro añade que Dioniso se lleva a Ariadna a Lemnos y tiene de ella a cuatro hijos: Toes, Estafile, Enopión y Perapeto. Esta noticia no aparece en los demás autores, excepto en Plutarco (*Thes.* 20.2), que menciona a Estáfile y Enopión. Otra variante interesante es que, según Ovidio, Dioniso le quita la corona a Ariadna y la catasteriza en el cielo en vida de la joven, pero según Diodoro ella ya estaba muerta cuando el dios lleva a cabo este proceso. Sobre la corona de Ariadna y su catasterización hablaremos algo más a propósito de la versión de Epiménides.

En esta tercera versión se advierte lo que Ieranò⁵⁸⁹ ha denominado “dos variantes fundamentales de la escena del abandono de Ariadna”. En unos casos Teseo, al dejar sola a Ariadna sin motivo, hace honor a su fama de traidor e infiel y en otro caso -el texto de Diodoro- se ve su sometimiento a la voluntad de los dioses, concretamente de Dioniso, que quiere apoderarse de Ariadna.

⁵⁸⁸ Ieranò (2007), p. 113 supone que esta historia de Diodoro en la que Teseo es conminado por un dios – en este caso Dioniso- a dejar a Ariadna no es invención del propio Diodoro, sino que en última instancia estaría inspirada en la versión de Ferecides, en la que vimos que una diosa –Atenea- obligaba a Teseo a volver a Atenas sin Ariadna.

⁵⁸⁹ Ieranò (2007), p. 114.

La cuarta versión del mito aparece en Plutarco (*Thes.* 20.1-2). En esta obra Plutarco recoge varias versiones del mito, de las que trataremos a continuación. En esta versión, que parece remontar a Hesíodo (fr. 298), Plutarco cuenta que Teseo abandona a Ariadna porque se ha enamorado de Egle, la hija de Panopeo, el mítico fundador de Panopea en la Fócide. No se nos dice en qué lugar abandona Teseo a Ariadna, pero según Calame⁵⁹⁰ el abandono tiene lugar antes de la llegada del héroe a Creta, lo que supondría una variación importante sobre los demás relatos, que sitúan el abandono después de partir de Creta. El propio Plutarco en ese mismo pasaje recoge una noticia según la cual el historiador Héreas de Mégara contaba que el tirano ateniense Pisístrato había suprimido estos versos de la obra de Hesíodo por considerarlos ofensivos para el héroe Teseo. Sería el caso opuesto de la versión primera del mito, en los que veíamos que se añadían versos a la *Odisea* supuestamente para salvaguardar la fama de Teseo.

La quinta versión pertenece a Eratóstenes (*Cat.* 5.1 y ss.), que la hace remontar a Epiménides, el sabio cretense que vivió en el siglo VI a.C., el cual escribió una obra, según el propio Eratóstenes, llamada *Cretica*. West⁵⁹¹ cree que esta obra contenía historias de Zeus en el Ida mientras preparaba la lucha contra los Titanes y de Dioniso seduciendo a Ariadna, es decir, que sería la misma que la *Teogonía* atribuida a Epiménides.

En esta versión se cuenta que Dioniso fue a Creta para casarse con Ariadna y para ello le regaló una corona de oro brillante que previamente le habían entregado las Horas y Afrodita y que había sido fabricada por Hefesto. Gracias a ella, Ariadna ayudó a Teseo a través del laberinto, porque la corona producía luz. Después Teseo y Ariadna huyeron a Naxos, y aunque el texto de Eratóstenes no lo dice, parece que Teseo abandonaba a Ariadna, pues ésta volvió con Dioniso, el cual colocó la corona entre los astros con la condescendencia de los dioses.

Esta versión de Epiménides, según Colli⁵⁹², no es invención suya, sino que se hacía eco de una tradición más antigua del siglo VII a.C., que quizá él modificó en parte. A este respecto cree que esta versión se puede conciliar con la que ya hablamos de Homero.

⁵⁹⁰ Calame (1990), p. 111.

⁵⁹¹ West (1983), p. 52.

⁵⁹² Colli (1978), p. 271; Pàmias (2004), p. 95 aventura que podría tratarse de una tradición local cretense.

En la narración de Epiménides nos llama la atención que Dioniso aparece al principio del todo, seduciendo a Ariadna con una corona y casándose con ella. Luego la joven parece abandonar al dios en favor de Teseo, pero finalmente vuelve con Dioniso. Cuando el texto agrega que los dioses fueron condescendientes, parece implicar que perdonaron a Ariadna por haber abandonado al dios en favor de un mortal⁵⁹³.

Esta noticia de que la corona de Ariadna es un regalo de bodas de Dioniso anterior al suceso del laberinto aparece en la versión de Epiménides, que es la más antigua, y no se encuentra en las otras variantes, pues Ferecides decía que Dioniso le había dado la corona a Ariadna cuando la había encontrado abandonada por Teseo en la isla de Día, lo cual implica que es en un momento posterior a la historia del laberinto. Tampoco se puede hacer concordar a Apolodoro con Epiménides, pues el mitógrafo dice que van a Lemnos, no a Naxos. Por su parte, Ovidio no menciona el origen de la corona. Ovidio se distingue de Epiménides en que éste dice que Teseo se guía en el laberinto gracias a la luz de la corona, mientras que según el poeta latino se guía con el ovillo que le había proporcionado Ariadna⁵⁹⁴. Finalmente, tampoco se puede conciliar la historia de Diodoro con la de Epiménides, pues el historiador afirma que fue Ariadna la que enseñó a Teseo la salida del laberinto sin ayuda de ningún objeto. Aparte, cuando Dioniso catasteriza la corona de Ariadna, ésta está muerta, algo que no se puede deducir del texto de Epiménides⁵⁹⁵.

Que la corona es un regalo de bodas de Dioniso se recoge en los escolios de la traducción al latín de los *Fenómenos* de Arato (p. 62.3 Breysig), llevada a cabo por Germánico:

Sed qui Cretica conscripsit refert, cum Liber ad Minoem venisset, ut eam uxorem duceret, coronam donum Ariadnae dedisse Vulcani opere confectam ex auro et gemmis.

⁵⁹³ Pàmias (2004), p. 96. En cualquier caso, como dice Ieranò (2007), p. 77, ya sea que Dioniso fuera el primitivo esposo de Ariadna o que la recogiera después de que la abandonara Teseo, el destino final de la doncella es siempre el de convertirse en la compañera de Dioniso.

⁵⁹⁴ Aunque la versión de que Teseo se sirve de la corona para guiarse por el laberinto aparece antes en los textos literarios que la del ovillo, sin embargo es esta última la que se impone en la tradición, pues aparece también en los escolios a la *Odisea* (11.320), en el comentario de Eustacio al mismo pasaje, en Higino (*Fab.* 42), en Apolodoro (*Epit.* 1.9) y en Plutarco (*Th.* 19.1). Las representaciones figurativas del ovillo de Ariadna, son sin embargo, mucho más antiguas, pues Ieranò (2007), p. 84 y 95 dice que ya aparece en un ánfora datada entre los años 670 y 660 a.C. conservada en el Antikenmuseum de Basilea (*LIMC* 3.1 s.v. *Ariadne*, n. 36).

⁵⁹⁵ Ieranò (2007), p. 75 supone a este respecto que la corona es una especie de monumento funerario en honor de Ariadna, para lo que se inspira en un texto de Arato (v. 71 y ss.): τὸν ἀγαθὸν ἔθηκεν σῆμ' ἔμειναι Διόνυσος ἀποχομένης Ἀριάδνης “Dioniso la colocó (sc. la corona), como señal ilustre de Ariadna que había muerto”. Se basa en el doble significado de la palabra σῆμα, “señal, tumba” y también “constelación”.

“Pero el que escribió los *Cretica* refiere que, cuando Líber (=Dioniso) llegó ante la hija de Minos (=Ariadna) para tomarla como esposa, le dio como regalo a Ariadna una corona hecha de oro y gemas por obra de Vulcano”.

Hay otra ligera variante sobre esta historia, según la cual no fue Dioniso directamente quien le dio la corona, sino Afrodita, pero que igualmente servía como regalo de bodas con Dioniso. Esto se menciona en los escolios a los *Fenómenos* de Arato v.71:

φασὶ τὴν Ἀριάδην εἰς γάμον ἐλθοῦσαν τῷ Διονύσῳ δῶρον παρ' Ἀφροδίτης καὶ τῶν Ὁρῶν λαβεῖν στέφανον, ὃν μετὰ θάνατον Ἀριάδνης κατηστέρισεν ὁ Διόνυσος διὰ τὸν πρὸς αὐτὴν ἔρωτα.

“Algunos dicen que ésta (sc. la corona) es la que recibió Ariadna al casarse con Dioniso como regalo de parte de Afrodita y las Horas, y que fue catasterizada en recuerdo del amor de Dioniso”.

La misma información la aporta Higino (*Astr.* 2.5.1):

Dicitur enim in insula Dia cum Ariadne Libero nuberet, hanc primum coronam muneri accepisse a Venere et Horis, cum omnes dei in eius nuptiis dona conferrent.

“Se dice pues que en la isla Día, cuando Ariadna se casó con Dioniso, ella en primer lugar recibió la corona como regalo de parte de Venus y las Horas, cuando todos los dioses llevaron regalos a su boda”.

Hay finalmente una variante también recogida por el propio Higino (*Astr.* 2.5.3), según la cual la corona fue un regalo a Ariadna de parte de Teseo, quien la recibió a su vez de Tetis⁵⁹⁶:

Quem confestim delphinum magna multitudo mari provoluta, lenissimis fluctibus ad Nereidas perduxit; a quibus anulum Minois, et a Thetide coronam, quam nuptiis a Venere muneri acceperat, retulit, compluribus lucentem gemmis.

“Una gran multitud de delfines, lo llevó (sc. a Teseo) a través de suaves olas hasta las nereidas, de las cuales recibió el anillo de Minos, y de Tetis una corona, que ésta había recibido como regalo de bodas de parte de Venus, y que brillaba con muchas piedras preciosas”

⁵⁹⁶ Según Moya del Baño (1968), p. 102 esta versión de Higino tiene como antecedente directo una oda de Baquilides (17, v. 95 y ss), en la que también unos delfines llevan a Teseo a la mansión de su padre Poseidón y allí Anfitrite –la esposa del dios marino– le regala la corona.

Según los testimonios que hemos visto, la corona de Ariadna es catasterizada en constelación, llamada *Corona Borealis*. Pero el propio Eratóstenes (*Cat.* 5.26) añade otra variante en la que también la cabellera de Ariadna brilla bajo la constelación del León. En *Cat.* 12 sin embargo, la llama a esta misma “cabellera de Berenice”, como ya había hecho su amigo Calímaco, en un poema que no nos ha llegado directamente, sino a través de la recreación de Catulo (66.7 y ss) en latín:

*idem me ille Conon caelesti in lumine vidit
e Beroniceo vertice caesariem
fulgentem clare, quam multis illa dearum
levia protendens brachia pollicita est,*

“Aquel mismo Conón me vio en la luz celestial,
a mí, la cabellera de la cabeza de Berenice,
brillando claramente, la cual ella (sc. la reina Berenice) prometió
a muchas diosas, tendiendo hacia delante los suaves brazos”.

La sexta versión del mito de Ariadna y Teseo la recoge también Plutarco (*Thes.* 20.2), y la atribuye a Ión de Quíos (fr. 29), según la cual Ariadna tuvo dos hijos de Teseo, Enopión y Estáfiro. Como dice Calame⁵⁹⁷, esta paternidad de Teseo es sorprendente, porque Enopión siempre era caracterizado por las fuentes como hijo de Dioniso, sin embargo aquí aparece como hijo de Teseo ya en el siglo V a.C., que es cuando vivió Ion de Quíos.

La séptima versión la debemos a Ateneo (7.296 a-b) que recoge un fragmento de Teólito de Metimna (*FGrH* 478.2) según el cual, cuando Dioniso llevó a Ariadna a la isla de Día (=Naxos), Glauco, el dios marino, se enamoró de ella, pero Dioniso intervino atándolo con los sarmientos de una vid. Privitera⁵⁹⁸ introduce este intento de rapto de Ariadna por Glauco en el contexto de la legendaria lucha entre Dioniso y Posidón (pues Glauco es hijo del dios de los mares) por el dominio sobre la isla de Naxos, conflicto del que nos habla Plutarco (*Quaest. Conv.* 741a).

La octava versión la recoge nuevamente Plutarco (*Thes.* 20.5). Al modo de los evemeristas, que convierten a un solo personaje mítico en varios distintos cuando no

⁵⁹⁷ Calame (1990) p. 112.

⁵⁹⁸ Privitera (1965), p. 211 y ss.

concuerdan los mitos que se cuentan sobre él, Plutarco dice que no hubo una, sino dos Ariadnas, y también dos Minos. El pasaje dice así:

Καὶ Ναξίων δέ τινες ἰδίως ἱστοροῦσι δύο Μίνωας γενέσθαι καὶ δύο Ἀριάδνας, ὧν τὴν μὲν Διονύσῳ γαμηθῆναί φασιν ἐν Νάξῳ καὶ τοὺς περὶ Στάφυλον τεκεῖν, τὴν δὲ νεωτέραν ἀρπασθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως καὶ ἀπολειφθεῖσαν εἰς Νάξον ἐλθεῖν, καὶ τροφὸν μετ' αὐτῆς ὄνομα Κορκύνην, ἧς δείκνυσθαι τάφον·

“Y algunos de los habitantes de Naxos cuentan de su propia invención que hubo dos Minos y dos Ariadnas, una de las cuales se casó con Dioniso en Naxos y engendró a Estafilo y a su hermano, y la otra, más joven, raptada y abandonada por Teseo, llegó a Naxos y con ella una nodriza de nombre Corcine, cuya tumba muestran”

De esta manera se intenta conciliar dos mitos que para los historiadores son incompatibles, como son que Ariadna se casara con Dioniso y que Ariadna hubiera sido raptada por Teseo y llevada a Naxos. Pero hemos visto anteriormente que estas dos historias no pueden concordar entre sí.

La novena y última versión también se debe a la mano de Plutarco (*Thes.* 20.3-5), quien recoge el relato de Peón de Amatunte (*FGrH* 757.2):

τὸν γὰρ Θησέα φησὶν ὑπὸ χειμῶνος εἰς Κύπρον ἐξενεχθέντα, καὶ τὴν Ἀριάδνην ἔγκυον ἔχοντα, φαύλως δὲ διακειμένην ὑπὸ τοῦ σάλου καὶ δυσφοροῦσαν, ἐκβιβάσαι μόνην, αὐτὸν δὲ τῷ πλοίῳ βοηθοῦντα πάλιν εἰς τὸ πέλαγος ἀπὸ τῆς γῆς φέρεσθαι. τὰς οὖν ἐγχωρίους γυναῖκας τὴν Ἀριάδνην ἀναλαβεῖν καὶ περιέπειν ἀθυμοῦσαν ἐπὶ τῇ μονώσει, καὶ γράμματα πλαστὰ προσφέρειν ὡς τοῦ Θησέως γράφοντος αὐτῇ, καὶ περὶ τὴν ὥδινά συμπονεῖν καὶ βοηθεῖν, ἀποθανοῦσαν δὲ θάψαι μὴ τεκοῦσαν. ἐπελθόντα δὲ τὸν Θησέα καὶ περίλυπον γενόμενον, τοῖς μὲν ἐγχωρίοις ἀπολιπεῖν χρήματα, συντάξαντα θύειν τῇ Ἀριάδνῃ, δύο δὲ μικροὺς ἀνδριαντίσκους ἰδρύσασθαι, τὸν μὲν ἀργυροῦν, τὸν δὲ χαλκοῦν. ἐν δὲ τῇ θυσίᾳ τοῦ Γορπιαίου μηνὸς ἵσταμένου δευτέρα κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἅπερ ὥδινουσαι γυναῖκες· καλεῖν δὲ τὸ ἄλσος Ἀμαθουσίους, ἐν ᾧ τὸν τάφον δεικνύουσιν, Ἀριάδνης Ἀφροδίτης.

“Dice (sc. Peón) que Teseo, arrastrado a Chipre por una tormenta y llevando a Ariadna encinta y que se encontraba mal por los bandazos del barco y

estaba enferma, la hizo desembarcar sola, pero él, cuando rescataba el barco, de nuevo fue arrastrado desde la tierra hasta el mar. Las mujeres autóctonas tomaron a Ariadna y consolaron a la desgraciada en su soledad, y le llevaron cartas ficticias, como si Teseo le hubiera escrito, la ayudaron y la socorrieron en los dolores del parto. Y la enterraron cuando murió sin haber dado a luz. Teseo, cuando regresó y se sintió afligido, dejó a los habitantes de la isla dinero, ordenándoles que hicieran sacrificios en honor de Ariadna, y que levantaran dos pequeñas estatuillas, una de plata, la otra de bronce. En el sacrificio en el segundo día del mes Gorpíeo, un joven, cayendo al suelo, hace los sonidos y actúa como las mujeres cuando van a parir. El bosque de Amatunte, en el que muestran la tumba, se llama de Ariadna Afrodita”.

Esta versión de Peón es sumamente insólita, y nos llaman en ella especialmente dos aspectos: que Teseo dejara a Ariadna en la isla de Chipre, y que Ariadna muriera por los dolores del parto. Del primer aspecto nos ocuparemos en breve, a propósito del origen del culto de Ariadna. Del segundo sólo podemos decir que se trata de una innovación sobre el mito habitual que sólo aparece en este texto de Plutarco

Hay otras versiones que recoge Plutarco y que no se encuadran dentro de las que hemos mencionado. Ni siquiera las atribuye a ningún autor, con lo que quizá venía a indicar que eran variantes menores. Pero es interesante la que indica (*Thes.* 20.1) que Ariadna se colgó porque fue abandonada por Teseo, ya que es la única fuente que alude a una muerte de Ariadna por su propia mano.

De todas estas versiones del mito de Ariadna y Dioniso, hemos incluido la de Diodoro dentro de la tercera, la que podríamos llamar “canónica” y de la que más testimonios se nos han transmitido. Según ésta, ya vimos, no se explica el motivo por el que Teseo abandona a Ariadna. A continuación, la corona que ella había recibido de parte de Dioniso como regalo de bodas es catasterizada junto a los demás astros, aunque no todos los autores mencionan este hecho, sino que algunos lo omiten. Finalmente, aunque Diodoro se ciñe a esta versión, introduce algunas novedades, como el sueño que tiene Teseo y que le hace huir o que Ariadna desaparece en el monte Dríos. Seguramente estas variantes obedecen a una versión local del mito, aunque no lo podemos asegurar con total rotundidad, pues desgraciadamente no disponemos de las fuentes que consultó Diodoro.

Esta versión que hemos convenido en llamar “canónica”, en la que Teseo se convierte en protagonista y Dioniso sólo aparece al final para consolar a Ariadna aparece ya en la cerámica ática del siglo V a.C. Sin embargo, la versión originaria es más antigua, como afirma Ieranò⁵⁹⁹, y es aquella en la que Dioniso es el protagonista, pues aparece antes del episodio del laberinto y seduce a Ariadna con una corona, la cual se utiliza después para guiar a Teseo por el laberinto, como narra Epiménides. Puesto que Ariadna era venerada en las Oscoforias –fiestas dedicadas a Dioniso–, se interpreta que originariamente su figura estuvo vinculada a la de este dios y sólo posteriormente se le asoció con Teseo.

10.4. INTERPRETACIÓN DEL MITO DE ARIADNA

El mito de Ariadna ha dado lugar a múltiples interpretaciones. De ser una simple heroína de la mitología para unos, Ariadna fue considerada por otros una diosa, aunque hay ligeros matices en los puntos de vista de los diversos autores.

Entre las teorías más antiguas tenemos la de Stoll. Según este autor⁶⁰⁰, Ariadna era originalmente una diosa de la vegetación venerada especialmente en Naxos y Creta, que en el mito de Teseo fue reinterpretada como una heroína. Era una diosa muy cercana a Afrodita y simbolizaba la fertilidad de la tierra. Stoll se basaba para su interpretación en que en las Oscoforias –que hemos mencionado unas líneas más arriba– según Plutarco (*Thes.* 22.3), había llantos y alegría, y en todas las fiestas de los dioses de la vegetación hay estas mismas alternancias entre dolor y júbilo. Por otra parte, respecto al pasaje de Plutarco (*Thes.* 20.3) en que Teseo llevaba a Ariadna a Chipre y allí moría de los dolores del parto, Stoll interpreta que esta Ariadna era una diosa de la vida, del amor y de la muerte. En efecto, con la ceremonia del parto se hace referencia a la vida, a la fertilidad y la procreación, pero con el fallecimiento de Ariadna por los dolores del mismo parto se la convierte en diosa de los muertos.

Según la interpretación de Wilamowitz⁶⁰¹ había una diosa llamada Ariagne que pertenecía al ámbito de la isla de Naxos y estaba relacionada con Dioniso, cuando éste llegó desde Asia (pues ya sabemos que Wilamowitz proponía un origen lidio para Dioniso⁶⁰²). Por otra parte estaba Aridela-Ariadne⁶⁰³, la hija de Minos, que tomaría

⁵⁹⁹ Ieranò (2007), p. 84.

⁶⁰⁰ Stoll (1884-1886), coll. 542.

⁶⁰¹ Wilamowitz (1931), p. 402 y ss.

⁶⁰² Sobre este asunto, cf. cp. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

parte en el mito de Teseo y el laberinto, y en honor de la cual se celebraban danzas en Delos, como decía un texto de Plutarco. Ambas mujeres fueron identificadas en una sola y sus mitos se confundieron también.

Nilsson⁶⁰⁴ retomó buena parte de las teorías de Stoll, y algunas las aceptó y otras las transformó. La interpretación de Nilsson tenía tres aspectos fundamentales. En primer lugar insistía especialmente en que la muerte de Ariadna, tal como aparece en el relato de Homero por ejemplo, era el punto esencial del mito. Eso convierte a Ariadna en una diosa de la vegetación, cuyo culto se celebra en las islas del Mar Egeo. La muerte de un dios de la vegetación, como ya decía Stoll, se celebra con penas y lamentos, mientras que su resurrección, que simboliza el renacimiento tras el invierno, se celebra con alegría. En este sentido citaba un pasaje del *Certamen de Homero y Hesíodo* (v. 233 y ss) en que en las fiestas en honor de Ariadna se producían lamentos por los muertos:

τοῦ δὲ νεκροῦ τριταίου πρὸς τὴν γῆν ὑπὸ δελφίνων προσενεχθέντος
έορτῆς τινοῦ ἐπιχωρίου παρ' αὐτοῖς οὔσης Ἀριαδνεΐας πάντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν
ἔδραμον καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντες ἐκεῖνο μὲν πενθήσαντες ἔθαψαν, τοὺς δὲ
φονεῖς ἀνεζήτουν.

“El tercer día el cadáver (sc. de Hesíodo) fue llevado a tierra por los delfines, cuando se celebraba la fiesta local en honor de Ariadna, todos corrieron a la playa y tras reconocer el cadáver y lamentándose, lo enterraron y buscaron a los asesinos”.

El origen de Ariadna, según Nilsson, es probablemente minoico, como lo prueba que el hecho de que en Chipre, isla sometida al influjo minoico-micénico, se relataba la existencia de un culto de Ἀριάδνη Ἀφροδίτη, como vimos que afirmaba Plutarco (*Thes.* 20.4)⁶⁰⁵. Pero el lugar en que aparece es Amatunte, y ésta es una ciudad de origen

⁶⁰³ Aridela como nombre aplicado a Ariadna aparece en Hesiquio. De él no sabemos más que era su nombre cretense y que significa “la muy resplandeciente”.

⁶⁰⁴ Nilsson (1955), p. 314 y ss. Cf. tb. Nilsson (1968²), p. 523 y ss.

⁶⁰⁵ Nilsson (1906), p. 369 y 382 y ss. influido por este texto pensaba que Ariadna había sido la gran diosa de las islas del Egeo cuyo culto fue absorbido por Afrodita. La interpretación de Nilsson se basaba en que Ἀριάγνη, variante dialectal de Ἀριάδνη, se podía descomponer en un prefijo intensificador ἀρι- y una raíz ἄγνη “santa, sagrada”. Previamente Brugmann (1896), p. 379 había demostrado fonéticamente la identidad entre Ἀριάγνη y Ἀριάδνη, basándose en que los grupos -δν- y -γν- eran semejantes, haciendo un paralelismo con -δν- y -γν-, que habían dado el mismo resultado en ático, es decir, -ζ-. La creencia de Nilsson fue reafirmada por ciertas inscripciones de Delos (*ID.* 2220-2300), que hablaban de jóvenes que hacían de canéforas de ἄγνη Ἀφροδίτη. Sin embargo, la publicación de una nueva inscripción demostró que con este nombre se referían a la diosa Siria, es decir, Atargatis. Con ello Nilsson se vio obligado a abandonar su primitiva teoría.

fenicio, así que Nilsson se pregunta si este culto chipriota realmente es el de Ariadna o se trata de un culto semítico para cuya explicación se ha recurrido al mito de Ariadna.

Por otra parte, Nilsson se sentía tentado a descomponer el personaje de Ariadna en dos, en vista de los diversos mitos que se narran a propósito de ella: una Ariadna inmortal, la esposa de Dioniso; y una Ariadna mortal, a la que raptó Teseo tras haber matado al Minotauro. Esta idea de multiplicar un personaje de la mitología en varios para explicar las variantes de una saga es típica de los evemeristas y antes mencionamos que la usó también Plutarco. E igualmente vimos que Wilamowitz descompuso en dos personajes distintos a Ariadna.

En último lugar, Nilsson afirmaba que Ariadna era una diosa de la danza. Esto está confirmado por la pista de baile construida por Dédalo en Cnosos para las danzas ejecutadas en el culto de Ariadna. Se basa en un pasaje de Homero (*Il.* 18.591) sobre el que hablaremos a continuación.

Gallini⁶⁰⁶ dedica un artículo a la “señora del laberinto”, designación de Ariadna en Creta, tal como aparece en una tablilla de Cnosos⁶⁰⁷. Llevaría este nombre porque en su honor se celebrarían danzas con movimientos laberínticos. Se apoya para esta teoría en el pasaje de Homero (*Il.* 18.591) al que nos referíamos antes y que ahora abordamos:

Ἐν δὲ χορὸν ποίκιλλε περικλυτὸς ἀμφιγυήεις,
τῷ ἵκελον οἶόν ποτ' ἐνὶ Κνωσῷ εὐρείῃ
Δαίδαλος ἤσκησεν καλλιπλοκάμῳ Ἀριάδνῃ.
ἔνθα μὲν ἡῖθεοι καὶ παρθένοι ἀλφεσίβοιαι
ὀρχεῦντ' ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χειρὶς ἔχοντες.
τῶν δ' αἱ μὲν λεπτὰς ὀθόνας ἔχον, οἱ δὲ χιτῶνας
εἶατ' ἐϋννήτους, ἦκα στίλβοντας ἐλαίῳ·
καὶ ῥ' αἱ μὲν καλὰς στεφάνας ἔχον, οἱ δὲ μαχαίρας
εἶχον χρυσείας ἐξ ἀργυρέων τελαμώνων.
οἱ δ' ὅτε μὲν θρέξασκον ἐπισταμένοισι πόδεσσι
ῥεῖα μάλ', ὥς ὅτε τις τροχὸν ἄρμενον ἐν παλάμῃσιν
ἐζόμενος κεραμεὺς πειρήσεται, αἶ κε θέησιν·
ἄλλοτε δ' αὖ θρέξασκον ἐπὶ στίχας ἀλλήλοισι.

“El ilustre patizambo (=Hefesto) construyó un lugar para bailar
semejante al que una vez en la ancha Cnosos

⁶⁰⁶ Gallini (1959), p. 149 y ss.

⁶⁰⁷ Gg 702.2.

Dédalo elaboró para Ariadna de hermosos rizos.
 Allí jóvenes y doncellas del valor de mucho ganado
 bailaban, teniendo las manos en las muñecas unos de otros.
 De éstos, las doncellas tenían finos vestidos de lino, y los jóvenes
 vestían quitones bien tejidos, un poco brillantes por el aceite.
 Ellas tenían hermosas diademas, y ellos tenían cuchillos
 de oro colgados de los cinturones plateados.
 Unas veces ellos corrían con pies firmes
 muy ligeramente, como cuando un ceramista sentado junto
 a la rueda levantada sobre sus manos, probará si corre.
 Otras veces de nuevo corrían en filas unos hacia otros”.

Los escoliastas de este pasaje homérico explican que con estos movimientos de idas y venidas los danzarines imitaban los pasos que dio Teseo en el laberinto cuando fue en busca del Minotauro.

Lo relatado en este texto está confirmado por la arqueología, pues en el palacio de Cnoso se ha encontrado un lugar para la danza decorado con un fresco en el que aparece un meandro que corre en varias direcciones. Además hay un pasaje de Plutarco (*Thes.* 21.1) en que el autor habla de unas danzas de Delos establecidas en recuerdo de las que se hacían en el laberinto de Cnoso:

Ἐκ δὲ τῆς Κρήτης ἀποπλέων εἰς Δῆλον κατέσχε, καὶ τῷ θεῷ θύσας καὶ ἀναθεὶς τὸ Ἀφροδίσιον ὃ παρὰ τῆς Ἀριάδνης ἔλαβεν, ἐχόρευσε μετὰ τῶν ἡιθέων χορείαν ἣν ἔτι νῦν ἐπιτελεῖν Δηλίους λέγουσι, μίμημα τῶν ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ περιόδων καὶ διεξόδων ἔν τινι ῥυθμῷ παραλλάξεις καὶ ἀνελίξεις ἔχοντι γιγνομένην.

“Navegando (sc. Teseo) desde Creta llegó a Delos, y haciendo sacrificios en honor del dios (sc. Dioniso) y estableciendo la estatua de Afrodita, que había recibido de Ariadna, bailó con los jóvenes una danza que se dice que aún ahora ejecutan los delios, que es una imitación de las idas y venidas en un ritmo que tiene movimientos alternos y rodeos”.

Casadio⁶⁰⁸ recoge en primer lugar las teorías de sus antecesores, como Stoll o Nilsson, que pensaban que Ariadna era una diosa de la vegetación, cuya muerte simbolizaba el invierno y su resurrección el renacimiento de la naturaleza. Pero frente a

⁶⁰⁸ Casadio (1994), p. 183 y ss. esp. p. 206.

ellos, Casadio defiende que en el mito no hay restos de resurrección de Ariadna, sino que ella, a su muerte, es divinizada y colocada entre los astros. Por eso este autor piensa más bien que Ariadna era una heroína mortal, relacionada desde época arcaica con Teseo y con Dioniso, y que fue reinterpretada como diosa en el periodo tardohelenístico y romano, cuando hubo una tendencia de remodelar, en clave mistérica, todos los elementos del mito de Dioniso.

Kerényi⁶⁰⁹ cree que el laberinto simboliza un lugar de muerte y por eso el lugar donde se danzaba de manera laberíntica representa el reino de la muerte, cuya señora es Ariadna, la “señora del laberinto”. Ariadna es, pues, en principio para Kerényi una diosa subterránea, como lo prueba que en Argos se mostraba una tumba suya, según afirma Pausanias (2.23.7), y que en realidad simboliza un altar donde se le hacían ofrecimientos. Esta tumba estaba en el santuario de Dioniso cretense (Διόνυσος Κρήσιος) lo que es prueba para Kerényi de que nos encontramos en la esfera de la religión dionisiaca cretense⁶¹⁰. Sin embargo, el final del mito, con la ascensión de la pareja compuesta por Dioniso y Ariadna a los cielos, produce un cambio en la visión de Kerényi⁶¹¹ sobre esta última: Ariadna es ahora la gran diosa de la luna del mundo egeo. Si Dioniso representa la realidad arquetípica de la vida, Ariadna es la realidad arquetípica de la concesión del alma, pues la luna es una sede mitológica del alma.

Otto⁶¹² se hizo eco de las ideas de Nilsson, según la cual Ariadna, diosa a la que se rendía cultos en varias islas –Naxos, Delos, Creta- estaba muy próxima a Afrodita, por eso en Chipre se la veneraba como Ariadna Afrodita, pero dijimos que esta teoría fue abandonada por el propio Nilsson. Otto creía que la idea central del mito de Ariadna era el tránsito del dolor a la felicidad. Como todos los que rodean al propio Dioniso e incluso el dios mismo, Ariadna pasaba de la tristeza de la muerte a la alegría de la inmortalidad concedida por los dioses. Con esto pretendía demostrar Otto que la pertenencia de Ariadna al contexto dionisiaco no se debía a una mezcla de cultos, sino que estaba en su propia esencia.

Finalmente, Ieranò⁶¹³ insiste especialmente en un episodio del mito de Ariadna que no ha sido puesto de relieve por los autores anteriores: el ahorcamiento de Ariadna según el relato de Plutarco (*Thes.* 20.1) Este motivo, para Ieranò, remite a una

⁶⁰⁹ Kerényi (1996), p. 94 y ss.

⁶¹⁰ Sobre el Dioniso cretense, cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

⁶¹¹ Kerényi (1996), p. 124.

⁶¹² Otto (1997), p. 133 y ss.

⁶¹³ Ieranò (2007), p. 38.

dimensión infernal de Ariadna más que como diosa de la vegetación. Los dos elementos son inconciliables en un mismo dios, como lo muestra la dualidad formada por Deméter y Core, una diosa de la fertilidad y la otra de los infiernos. No estamos muy de acuerdo en esta interpretación, pues vemos en el propio Dioniso una dimensión de dios de la vegetación y otra de divinidad del inframundo, que aportó el orfismo. Aparte de esta dimensión de diosa infernal, Ieranò añade que Ariadna tenía una imagen de luminosidad celeste, por su matrimonio divino con Dioniso. De hecho cita el nombre Aridela “la muy resplandeciente”, que ya vimos que Hesiquio consideraba como sinónimo de Ariadna.

Respecto a la conexión entre Ariadna y la señora del laberinto de las tablillas micénicas, Ieranò⁶¹⁴ no deja de expresar sus reticencias, si bien afirma que es preferible esta identificación entre ambas a otras interpretaciones. Pero subsiste el problema insoslayable de que las tablillas micénicas nunca mencionan explícitamente a Ariadna.

10.5. REPRESENTACIONES ICONOGRÁFICAS

Uno de las maneras para estudiar el mito de Ariadna son las representaciones iconográficas, sobre algunas de las cuales ya hablamos en otro capítulo⁶¹⁵, especialmente de aquellas en las que Ariadna compartía escena con los silenos. Pero aquí nos centraremos más bien en la representación de la propia Ariadna, independientemente de otros personajes que aparezcan en el mismo vaso.

Hay una serie de escenas en los vasos de pinturas negras⁶¹⁶ que representan a Dioniso mirando cara a cara a una mujer, cuyo nombre no aparece escrito. Este personaje femenino está cubierto por un velo y lleva en la mano una corona o una rama de hiedra. En otros casos hace un gesto con la mano para quitarse el velo.

Carpenter⁶¹⁷ pensaba que debía de tratarse de Afrodita, pues que la diosa del amor sensual apareciera en una escena festiva con connotaciones sexuales (en ella se representan silenos itifálicos) no debía sorprender demasiado. Por el contrario, no hay ninguna prueba en que apoyarse para pensar que era Ariadna. La teoría de Carpenter se fundamentaba en que los únicos testimonios anteriores a los vasos que hablaban sobre la unión de Dioniso y Ariadna eran el texto de Homero (*Od.* 11.321 y ss), del que se

⁶¹⁴ Ieranò (2007), p. 21 y ss.

⁶¹⁵ cf. cap. *El cortejo de Dioniso*.

⁶¹⁶ Por ejemplo, la copa *Para* 78.1 del museo metropolitano de arte de Nueva York. Para una lista mayor de ejemplos, cf. Hedreen (1992), p. 55, notas 48 y 49.

⁶¹⁷ Carpenter (1986), p. 21.

sospechaba que era una interpolación ática, como vimos, y un texto de Hesíodo (*Th.* 947 y ss.), que se consideraba un añadido posterior al autor⁶¹⁸. Por eso Carpenter⁶¹⁹ suponía que el mito de Ariadna no era conocido en el continente griego en el siglo VI a.C. De hecho, son los vasos de pinturas rojas los que demuestran que Ariadna fue considerada como mujer de Dioniso a partir del primer cuarto del siglo V a.C.

Hedreen⁶²⁰ se opone radicalmente a la teoría de Carpenter. Reconoce que hay dos obstáculos para identificar a este personaje femenino de los vasos con Ariadna: en primer lugar, que no aparece nombrada; y en segundo lugar, que los testimonios seguros sobre el encuentro de Dioniso y Ariadna son del siglo V a.C. Pero él se propone demostrar que el mito de Dioniso y Ariadna es anterior a esta fecha. Y pone como ejemplo una copa firmada por Arquicles y Glaucites (activos hacia el 550 a.C.) en que aparece una mujer identificada con Ariadna que está a la derecha del Minotauro, a quien Teseo está a punto de matar. Ariadna lleva en la mano un objeto redondo, que debe de ser el ovillo que según algunas fuentes entregó a Teseo para que pudiera encontrar la salida del Laberinto.

Respecto a los textos antiguos sobre el mito, Hedreen afirma que no es seguro que el texto de la *Odisea* sea una interpolación ática y que tampoco hay motivos para defender que el pasaje hesiódico sea un añadido posterior.

A continuación Hedreen⁶²¹, después de haber rebatido las teorías de Carpenter que se oponían a la identificación de Ariadna en los vasos, analiza los diversos tipos de escenas. Antes mencionamos la más habitual, en la que aparecen Dioniso y Ariadna cara a cara y ella lleva un velo, que hace ademán de quitarse en otras escenas. Ariadna se diferencia de otras mujeres que aparecen, como las ninfas, en que lleva un ἱμάτιον y está quieta, mientras que las ninfas están en movimiento, ya sea bailando, ya sea huyendo de los silenos que las acosan. Mientras que Carpenter pensaba que el gesto de Ariadna de quitarse el velo en algunos casos carecía de significado, Hedreen, por el contrario, piensa que este gesto identifica a Ariadna como novia de Dioniso. En cuanto al significado de la escena en general, Hedreen aventura que puede representar el primer encuentro de la pareja. Alguien podría preguntarse por qué estas escenas carecen de

⁶¹⁸ Según West (1966), p. 48 y ss. el final de la *Teogonía* (vv. 901-1022) es espurio, pues un poeta posterior a Hesíodo habría cambiado el final original por otro, para enlazarlo con el principio del *Catálogo de las mujeres*, obra que, según el propio West, Hesíodo aún no había compuesto en el momento de acabar la *Teogonía*. Sobre los reparos puestos a la teoría de West, cf. Arrighetti (1984), p. 158 y ss.

⁶¹⁹ Carpenter (1986), p. 23

⁶²⁰ Hedreen (1992), p. 31 y ss

⁶²¹ Hedreen (1992), p. 36 y ss

acción y Hedreen responde que se trata del momento en que Dioniso y Ariadna hacen el primer contacto visual entre sí y se enamoran. Esta escena se representa del mismo modo en los vasos de figuras rojas, con la diferencia de que en éstos Ariadna está recostada en una cama baja, lo que demuestra que se acaba de levantar del sueño en que había caído cuando Teseo la deposita en Naxos.

Ninguna de las escenas de figuras negras representa a Ariadna dormida cuando llega Dioniso, sólo en aquellas en que se observa el abandono por parte de Teseo. Según el propio Hedreen⁶²² esto se debe a que los pintores de figuras negras del tercer cuarto del siglo VI a.C. no eran aficionados a representar figuras durmientes. Y aduce el ejemplo de la historia de Alcioneo, en la que Heracles ataca al gigante durmiente, que no empieza a aparecer en los vasos hasta finales del siglo VI a.C.

Otros autores han añadido ejemplos de vasos que contienen la historia de Dioniso y Ariadna y son anteriores a la fecha que proponía Carpenter para este mito. Así, Eisner⁶²³ cita el famoso vaso François (hacia 570 a.C.) del pintor Clitias. En él no se representa a Ariadna junto a Dioniso, sino junto a Teseo, interpretando una danza triunfal tras haber matado al Minotauro. Esta escena, según Eisner, serviría de prólogo a otra que está representada en el mismo vaso y que presenta a Hefesto, acompañado de Dioniso, retornando al Olimpo. Toda esta historia concluiría con la admisión de Dioniso como un dios olímpico más y con su matrimonio con Ariadna.

10.6. CONCLUSIONES

Hemos analizado en estas páginas el mito de Dioniso y Ariadna contenido en la obra de Diodoro. Éste ha narrado la historia en dos pasajes distintos que, como hemos visto, poseen algunas diferencias de detalle. La diferencia más importante entre estos dos textos de Diodoro es que en uno de ellos Dioniso le arrebató Ariadna a Teseo directamente y en el otro hace intervenir un sueño en el que amenaza al héroe ateniense si no le cede a la joven cretense. A continuación hemos intentado inscribir el relato de Diodoro dentro de la tradición literaria grecorromana. Hemos visto que de las múltiples variantes –hasta nueve– del mito de Dioniso y Ariadna, la de Diodoro se podía adscribir a la número tres. En ella coincide nuestro autor con el relato de otros importantes escritores, como Apolodoro, Ovidio, Catulo, Higino y Pausanias. Entre ellos existen diferencias argumentales, pero son mínimas. Esta versión es la que hemos denominado

⁶²² Hedreen (1992), p. 40

⁶²³ Eisner (1977), p. 172.

“canónica” y es de la que más testimonios se nos han transmitido. Pero a pesar de ceñirse a esta versión, es cierto, como decíamos en la introducción, que también Diodoro ha introducido en ella ciertas variantes locales, quizá por un cierto gusto erudito por las anécdotas, por no transmitir el mito puro y simplemente como todos lo conocemos.

Después hemos echado un vistazo a las interpretaciones sobre el mito de Ariadna por parte de los investigadores modernos. Para la mayoría –Otto, Wilamowitz, Ierànò- parece existir la evidencia de que Ariadna era originariamente una diosa del Egeo y que en cierto sentido fue convertida en mortal para poder tomar parte en la saga protagonizada por Teseo. De este modo se explicaría la muerte de la joven y su posterior divinización a cargo de Dioniso. Pero esto es, como decimos, una interpretación moderna, pues ni del texto de Diodoro ni de otros autores antiguos se deduce que Ariadna fuera una diosa del Egeo, aunque tal vez podemos aventurar que sí se trataba de una divinidad de la vegetación, sujeta, como el propio Dioniso, a los ciclos de vida y muerte.

Finalmente hemos examinado también algunos testimonios iconográficos del mito de Ariadna, que nos hacen suponer que la historia aparece representada antes de lo que algunos –como Carpenter- suponían, pues se puede afirmar sin lugar a dudas que ya se reconoce en la cerámica griega del siglo VI a.C.

11. HIJOS DE DIONISO

11.1 INTRODUCCIÓN

Dedicamos las siguientes páginas a las referencias de Diodoro a los hijos de Dioniso. A diferencia de otros dioses, como Zeus o Apolo, que se caracterizan por tener una descendencia más o menos prolífica, a Dioniso se le atribuyen muy pocos hijos. En efecto, Diodoro le considera padre sólo de dos, como veremos: Príapo y Enopión. El autor que mayor número de hijos le atribuye es Apolodoro (*Epit.* 1.9), pero no es superior a cuatro: Toante, Estáfilo, Enopión y Perapeto. E incluso sobre algunos de éstos, como Enopión, existen otras versiones que le asignan otros padres distintos.

La razón de que a Dioniso se le asigne tan escasa descendencia se puede explicar porque este dios, al contrario que los mencionados Zeus o Apolo, tiene pocas amantes. De hecho, la más conocida de ellas y la única relevante, es Ariadna, a cuya relación con el dios le dedicamos un capítulo en exclusiva⁶²⁴. Ariadna aparece como la madre de los hijos de Dioniso citados anteriormente, de todos excepto de Príapo, a quien se le concibe como hijo de Afrodita, como comprobaremos a continuación.

De los hijos de Dioniso, los que tienen una historia más destacada son Príapo y Enopión, justo los dos mencionados por Diodoro, y a ellos es a los que consagramos nuestro estudio en este capítulo.

⁶²⁴ Cf. Cap. *Dioniso y Ariadna*

11.2. ΠΡΙΑΠΟ

En 4.6.1 Diodoro, tras anunciar que va a explicar los mitos relativos a Príapo, afirma que los escritores antiguos llaman a este dios hijo de Dioniso y Afrodita⁶²⁵:

μυθολογοῦσιν οὖν οἱ παλαιοὶ τὸν Πρίαπον υἱὸν μὲν εἶναι Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης, πιθανῶς τὴν γένεσιν ταύτην ἐξηγούμενοι· τοὺς γὰρ οἰνωθέντας φυσικῶς ἐντετάσθαι πρὸς τὰς ἀφροδισιακὰς ἡδονάς.

“Los antiguos cuentan que Príapo fue hijo de Dioniso y Afrodita, y explican este nacimiento de modo plausible: pues los que están borrachos tienden por naturaleza a los placeres sexuales”.

La explicación que aporta Diodoro es claramente evemerista. Los que beben abundante vino están, a consecuencia de ello, poseídos por el deseo sexual; por eso Príapo, que se representa con el falo erecto, como símbolo del deseo sexual, es hijo del dios del vino. Intentaremos aportar otra explicación alternativa a esta filiación de Príapo respecto a Dioniso, pero antes veremos otras variantes del mito.

La paternidad de Dioniso sobre Príapo está atestiguada también en un texto de Pausanias (9.31.2):

τούτῳ τιμαὶ τῷ θεῷ δέδονται μὲν καὶ ἄλλως, ἔνθα εἰσὶν αἰγῶν νομαὶ καὶ προβάτων ἢ καὶ ἑσμοὶ μελισσῶν· Λαμψακηνοὶ δὲ ἐς πλεόν ἢ θεοὺς τοὺς ἄλλους νομίζουσι, Διονύσου τε αὐτὸν παῖδα εἶναι καὶ Ἀφροδίτης λέγοντες.

“Las honras a este dios (sc. Príapo) se entregan donde hay pastos de cabras o de ovejas o enjambres de abejas. Los de Lámpsaco lo honran más que a otros dioses, diciendo que es hijo de Dioniso y Afrodita”.

Otros textos, sin embargo, lo consideran hijo de Dioniso y una ninfa, como uno de Estrabón (13.1.12):

⁶²⁵ De este texto de Diodoro dependen Eusebio (*PE* 2.2.12): Τὸν δὲ Πρίηπον υἱὸν εἶναί φασι Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης, διὰ τὸ τοὺς οἰνωθέντας φυσικῶς ἐντετάσθαι πρὸς τὰς ἀφροδισιακὰς ἡδονάς. “Dicen que Príapo es hijo de Dioniso y Afrodita, porque los embriagados por el vino tienden por naturaleza a los placeres afrodisiacos”; y Teodoreto (*Affect* 1.111): Καὶ ὅτι μὲν ὁ Πρίαπος Διονύσου καὶ τῆς Ἀφροδίτης υἱός, ἴσασι τῶν ταῦτα μεμνημένων τινές· [...] γὰρ τοὶ Ἀφροδίτην ἡδονὴν ὀνομάζοντες, τὸν δὲ γε Διόνυσον μέθην προσαγορεύοντες, τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τελούμενον ἐκάλεσαν Πρίαπον· ἡδονὴ γὰρ προσλαβοῦσα μέθην τὴν τῶν παιδογόνων μορίων ἔντασιν ἀπεργάζεται. “Y que Príapo es hijo de Dioniso y Afrodita lo saben algunos de los iniciados en estas cosas. [...] Pues llamando Afrodita al placer y denominando Dioniso a la borrachera, llamaron Príapo al resultado de ambos. Pues el placer que añade la borrachera produce la tensión de las partes generativas.”

ἐπώνυμος δ' ἐστὶ τοῦ Πριάπου τιμωμένου παρ' αὐτοῖς, εἴτ' ἐξ Ὀρνεῶν τῶν περὶ Κόρινθον μετενηγεμένου τοῦ ἱεροῦ, εἴτε τῷ λέγεσθαι Διονύσου καὶ νύμφης τὸν θεὸν ὀρμησάντων ἐπὶ τὸ τιμᾶν αὐτὸν τῶν ἀνθρώπων.

“Se llama (sc. una ciudad) igual que Príapo, que es honrado en ella, ya se porque el santuario había sido trasladado allí desde Orneas cerca de Corinto, ya sea porque los habitantes estaban impulsados a honrarlo al decir que el dios era hijo de Dioniso y una ninfa”.

Para explicar la filiación de Príapo respecto a Dioniso de la que habla Diodoro, en primer lugar diremos que ambos son dioses de la fertilidad y de la vegetación⁶²⁶. En efecto, Príapo es un dios de la fertilidad cuyas estatuas sustituyeron a las de los Lares en los jardines para la favorecer la protección de éstos⁶²⁷. En la *Appendix Vergiliana* (Pr. 4.6 y ss) se nos describen cómo estaban adornadas estas estatuas:

Placet, Priape, qui sub arboris coma
Soles, sacrum revincte pampino caput,
Ruber sedere cum rubente fascino?

“¿Te agrada, Príapo, que sueles sentarte
con el rojo miembro viril bajo la copa de un árbol,
ceñida la cabeza sagrada con el pámpano?”

En segundo lugar, decimos que a Príapo se le representa con el falo erecto, y precisamente el falo es un elemento importante del culto a Dioniso. Famosas son las procesiones del falo o *phallophoriai* que se celebraban dentro de las Dionisias rurales en el mes de Posideion (diciembre). La ceremonia consistía en un cortejo que llevaba en procesión un falo de enormes dimensiones. Se acompañaba el ritual de cantos y tenía lugar un sacrificio. La procesión tenía como objetivo promover la fertilidad de campos y jardines⁶²⁸. Otros datos que relacionan a Dioniso con el falo es un pasaje de Pausanias (10.19.3) en el que se dice que un pescador se encuentra una rama de olivo con un rostro tallado y añade:

εἶποντο οὖν οἱ Μηθυμναῖοι τὴν Πυθίαν ὅτου θεῶν ἢ καὶ ἡρώων ἐστὶν ἡ εἰκὼν· ἡ δὲ αὐτοὺς σέβεσθαι Διόνυσον Φαλλῆνα ἐκέλευσεν.

“Los de Metimna preguntaron a la Pitia de cuál de los dioses u héroes es la imagen. Y ella les ordenó que venerasen a Dioniso Fállico”.

⁶²⁶ Sobre estos aspectos de Dioniso, cf. Otto (1997), p. 113 y ss.

⁶²⁷ Grimal (1943), p. 47.

⁶²⁸ Jeanmaire (1978), p. 40.

En cuanto a Príapo, el falo tiene en su culto las mismas funciones de fertilidad que en el caso de Dioniso. Ya hemos mencionado antes las estatuas que se situaban en los jardines, las cuales tienen un falo erecto como símbolo de fertilidad.

Otras figuras relacionadas con Dioniso, de las que ya hablamos en su momento⁶²⁹, los sátiros o silenos, son itifálicos, como Príapo, lo que de nuevo es un motivo que pudo servir para introducir a este dios dentro del mundo dionisiaco, hasta el punto de considerarlo hijo de Dioniso.

En virtud de todas estas semejanzas entre Príapo y Dioniso que hemos expuesto, algunos autores fueron más allá y no se conformaron con afirmar que el primero era hijo del segundo sino que identificaron a ambos dioses, como Ateneo (1.30b):

τιμᾶται δὲ παρὰ Λαμψακηνοῖς ὁ Πρίηπος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διονύσῳ, ἐξ ἐπιθέτου καλούμενος οὕτως, ὡς Θρίαμβος καὶ Διθύραμβος.

“Los habitantes de Lámpsaco honran a Príapo, que es el mismo que Dioniso, llamado así como epíteto, al igual que Triambo y Ditirambo.”

Debemos decir, no obstante, que se trata de una versión muy poco difundida, ya que lo habitual, según los textos examinados, es que Príapo sea el hijo de Dioniso.

En cualquier caso parece, como dice Herter⁶³⁰ que Príapo, por su naturaleza similar a Dioniso, estaba vinculado al culto de este último, pues en algunos textos se le llama *Bacchi comes* “compañero de Baco” (Petron. 113.3) o *Liberi minister* “servidor de Líber(=Dioniso)” (*Myth. Vat.* 2.38).

11.3. ENOPIÓN

Mientras Diodoro (5.79.1) cuenta el relato sobre Radamantis de Creta, menciona de paso que Enopión es hijo de Dioniso y de Ariadna:

Οἰνοπίωνι δὲ τῷ Ἀριάδνης τῆς Μίνω Χίον ἐγχειρίσαι φασίν, ὃν ἔνιοι μυθολογοῦσι Διονύσου γενόμενον μαθεῖν παρὰ τοῦ πατρὸς τὰ περὶ τὴν οἰνοποιίαν.

“Dicen que puso (sc. Radamantis) Quíos en manos de Enopión -hijo de Ariadna, hija a su vez de Minos- del cual cuentan algunos que nació de Dioniso y aprendió la elaboración del vino gracias a su padre”.

⁶²⁹ Cf. cap. *El cortejo de Dioniso*.

⁶³⁰ Herter (1932), p. 304.

Enopión (gr. Οἰνοπίων) es claramente un nombre parlante, compuesto de οἶνος “vino” y πίνω “beber”, con lo que significa “el que bebe vino”. Resulta muy elocuente el hecho de que se haya puesto este nombre a un hijo de Dioniso, el dios del vino.

Otras versiones, sin embargo, lo convierten en hijo de Teseo y Ariadna, como la de Plutarco (*Thes.* 20.2):

ἔνιοι δὲ καὶ τεκεῖν ἐκ Θησέως Ἀριάδνην Οἰνοπίωνα καὶ Στάφυλον ὧν καὶ ὁ Χῖος Ἴων ἐστὶ, περὶ τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος λέγων·

Τὴν ποτε Θησείδης ἔκτισεν Οἰνοπίων.

“Algunos dicen también que Ariadna tuvo de Teseo a Enopión y a Estáfilo. Entre estos está Ión de Quíos, que dice sobre su propia patria:

La fundó una vez Enopión, el hijo de Teseo”

De Enopión no sabemos gran cosa. Según Diodoro, era rey de Quíos, como hemos visto, y aprendió a fabricar el vino por herencia de su padre. Enopión se convierte entonces en un héroe civilizador, al transmitir el vino a los hombres, como dice Teopompo (ap. Athen. 1.47 = *FGrH* 115 F 276):

Θεόπομπος δὲ φησι παρὰ Χίους πρώτοις γενέσθαι τὸν μέλανα οἶνον, καὶ τὸ φυτεῦν δὲ καὶ θεραπεύειν ἀμπέλους Χίους πρώτους μαθόντας παρ' Οἰνοπίωνος τοῦ Διονύσου, ὃς καὶ συνώικισε τὴν νῆσον, τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις μεταδοῦναι.

“Teopompo afirma que el vino tinto se produjo primero entre los habitantes de Quíos, y que los de Quíos fueron los primeros en plantar y cultivar vides, ya que lo aprendieron de Enopión, hijo de Dioniso, el cual vivía en la isla, y lo transmitieron a los demás hombres”.

El mito más conocido de Enopión es que el lo relaciona con Orión. Este mito está transmitido por varias fuentes⁶³¹. La historia, dejando aparte las variantes entre los autores, es más o menos así:

Orión llegó a Quíos para pedir la mano de Mérope, la hija de Enopión, pero luego, embriagado por el vino, la violó. Éste, como castigo, lo cegó y lo echó de la isla. Orión entonces fue a Lemnos donde Hefesto le proporcionó como guía a Cedalión. Éste lo llevó ante Helios, que curó a Orión. Entonces Orión regresó a Quíos para vengarse de Enopión, pero sus conciudadanos lo ocultaron bajo tierra. Orión, desesperado por no

⁶³¹ Eratosth. *Cat.* 32; Apollod. *Bibl.* 1.4.3; Parth. 20; Hyg. *Astr.* 2.34

poder encontrarlo, se fue a Creta y se dedicó a la caza en compañía de Artemis y de Leto.

11.4. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos abordado el tema de los hijos del dios Dioniso, que, según Diodoro, son dos: Príapo y Enopión. Respecto al primero, el historiador siciliano a Dioniso su padre basándose en una argumentación de tipo evemerista: como los que consumen abundante vino tienen, a consecuencia de ello, acentuado el deseo sexual, por eso Príapo -la divinidad del deseo sexual- procede de Dioniso, el dios del vino. Nosotros hemos aportado otras explicaciones al margen de ésta para averiguar por qué se consideró a Príapo como hijo de Dioniso. Ambos dioses presentaban muchos rasgos en común, como el hecho de ser protectores de la fertilidad de los campos, o el papel destacado que tenía el falo en el culto de las dos divinidades. Vimos también cómo a consecuencia de estas semejanzas algunos autores identificaron a Dioniso y Príapo.

En cuanto a Enopión, Diodoro lo consideraba también hijo de Dioniso, aunque hemos examinado las versiones de otros autores, como Plutarco, que lo tenían por hijo de Teseo. Sobre Enopión no hay demasiadas noticias. Tan sólo existe un mito que hemos recogido en este capítulo, en el cual ciega a Orión y cuando éste recupera la vista y va a la isla de Lemnos vengarse de él, Enopión se oculta con la ayuda de sus conciudadanos.

12. BENEFICIOS DE DIONISO A LOS HOMBRES

12.1. INTRODUCCIÓN

Diodoro presenta a Dioniso como un personaje que recorre el mundo concediendo beneficios a los hombres, por lo que a su muerte éstos le consideran como un dios⁶³². Entre los dones que Dioniso otorga a la humanidad se encuentran la cerveza, el vino, la invención de la agricultura y el descubrimiento de la recolección o cosecha de los frutos. De estos cuatro beneficios, sólo el vino se le atribuye tradicionalmente a Dioniso, mientras que los demás sólo aparecen en la obra de Diodoro. Sin duda, como modelo general de “héroe cultural”, Diodoro ha tomado a Alejandro Magno. En efecto, Diodoro ha modelado a Dioniso sobre la figura del macedonio, convirtiéndolo en conquistador del mundo y fundador de ciudades, así como en benefactor de la humanidad. Pero para estos cuatro ejemplos de beneficios en concreto, no sólo ha debido de tener en cuenta la figura de Alejandro, sino también el sincretismo con otros dioses. Osiris, por ejemplo, a quien Diodoro identifica con Dioniso⁶³³, se presenta en la obra del sículo como un héroe cultural también, y se trata de un dios de la agricultura, a quien tradicionalmente se le atribuye en Egipto el hallazgo de la cerveza, así como se le relaciona con la crecimiento y recogida de los cereales, lo que le convierte en dios de la agricultura y de la recolección a la vez. A partir de estos presupuestos empezaremos nuestro estudio de los beneficios de Dioniso a la humanidad.

⁶³² Sobre este carácter claramente evemerista del mito de Dioniso y sobre el evemerismo de Diodoro en general, cf. *Introducción general*.

⁶³³ Cf. Cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

12.2. LA CERVEZA

El primero de los descubrimientos que Diodoro atribuye a Dioniso para la humanidad es la cerveza. En dos pasajes de su obra Diodoro (3.73.6 y 4.2.5) afirma que Dioniso descubrió la fabricación de la cerveza y se la comunicó a los hombres de aquellas regiones en las que no se podía plantar la vid. En otro pasaje anterior, sin embargo, Diodoro (1.34.10) atribuye el mismo hecho a Osiris. Hasta ahora hemos venido pensando que esta relación de Dioniso con la cerveza era producto de su sincretismo con Osiris, a quien verdaderamente se le debe atribuir su descubrimiento. Y nos basábamos para ello en dos aspectos: Egipto, a través del cual los griegos conocen la cerveza, es el país en el que se primero se fabrica esta bebida y en segundo lugar, la palabra que los griegos utilizaban para la cerveza (ζῦθος) tenía supuesto origen egipcio.

Respecto al primer punto, es cierto que la cerveza se conoce en Egipto desde los tiempos más antiguos⁶³⁴. Además, los propios griegos, ya desde el siglo V a.C., afirmaban que los egipcios bebían cerveza. Ateneo, citando al historiador Hecateo (*FGrH* 1 F 323b), afirma:

Αἰγυπτίους δὲ Ἑκαταῖος ἀρτοφάγους φησὶν εἶναι κυλλήστιας ἐσθίωντας,
τὰς δὲ κριθὰς εἰς ποτὸν καταλέοντας.

“Hecateo dice que los egipcios son comedores de pan, que comen pan hecho de espelta y que muelen la cebada para una bebida”

Ahora bien, no son los egipcios el único pueblo antiguo que conoció la cerveza antes que los griegos y con el que éstos últimos pudieron tener contacto. Spencer Hornsey⁶³⁵ cita a fenicios, frigios, lidios y escitas entre otros. Los tracios, pueblo con el que se suele vincular a Dioniso, bebían cerveza, a la que llamaban βρῦτος, tal como aparece en un fragmento de Arquíloco de Paros (fr. 32b Diehl):

ὥσπερ αὐλῶ βρῦτον ἢ Θρηῖζ ἀνὴρ
ἢ Φρυγὲς ἔμυζε, κύβδα δ' ἦν πονευμένη.

“Como el tracio o el frigio sorbía cerveza
con una paja y hacía, esforzada, una inclinación de cabeza”.

Y en un fragmento de la *Lykourgeia* de Esquilo recogido por Ateneo (10.67):

⁶³⁴ Olck (1897), coll. 457 menciona que en los textos de las pirámides de Sakkára, de finales del cuarto milenio a.C., los muertos, en el Más allá, necesitan cerveza para calmar su sed.

⁶³⁵ Spencer Hornsey (2003), pp. 128-148.

τὸν δὲ κρίθινον οἶνον καὶ ‘βρῦτον’ τινὲς καλοῦσιν... μνημονεύει τοῦ πάματος Αἰσχύλος ἐν Λυκούργῳ· ‘κάκ τῶνδ’ ἔπινε βρῦτον ἰσχυαῖνον χρόνῳ κάσεμπνοκομπεῖ τοῦτ’ ἐν ἀνδρείᾳ τιθεῖς’.

“Algunos llaman ‘cerveza’ al vino de cebada...Esquilo recuerda esta bebida en el *Licurgo*: y entonces bebió cerveza envejecida con el tiempo y habló con énfasis, considerando esto como valor”.

El primer testimonio, el de Arquíloco, demuestra que los griegos conocían la cerveza tracia ya en el siglo VII a.C., al menos dos siglos antes de tener noticias de la cerveza egipcia. Además sabemos que un dios de origen tracio, Sabazio, que era identificado con Dioniso, puede tener un nombre emparentado con la cerveza⁶³⁶.

Sobre el segundo dato -el origen de la palabra ζῦθος-, es cierto que algunos autores han tratado de relacionarla con el egipcio⁶³⁷, pero mayoritariamente se piensa, y no sin razón, que la palabra es una creación propiamente griega, derivada del verbo ζέω y del sustantivo ζύμη (“levadura”)⁶³⁸.

Contribuía a pensar que era una palabra egipcia el hecho de que con ζῦθος los griegos se referían a una cerveza en particular, la fabricada en Egipto. Así, por ejemplo, Teofrasto (*CP* 6.11.2):

ὥς οἱ τοὺς οἶνους ποιοῦντες ἐκ τῶν κριθῶν καὶ τῶν πυρῶν καὶ τὸ ἐν Αἰγύπτῳ καλούμενον ζῦθος.

“Como los que hacen el vino de cebada y de trigo y la llamada cerveza en Egipto”.

Y también Estrabón (17.2.5):

τὸ δὲ ζῦθος ἰδίως μὲν σκευάζεται παρ’ ἐκείνοις, κοινὸν δ’ ἐστὶ πολλοῖς, καὶ παρ’ ἐκάστοις δὲ αἱ σκευασίαι διάφοροι.

“Aquéllos (sc. los egipcios) preparan la cerveza, y es común entre la multitud, y cada uno la prepara de manera diferente”.

Es cierto que en su origen esta palabra era específica para la cerveza egipcia, pero con el tiempo adquirió un sentido genérico, aplicándose a la cerveza en general, fuera cual fuera en su origen. Por ejemplo, nuestro autor, Diodoro (5.26.2), en un pasaje sobre los galos dice:

⁶³⁶ Cf. cap. *Identificación de Dioniso con otras dioses*.

⁶³⁷ Peruzzi (1947), p. 138.

⁶³⁸ Así, por ejemplo, Hehn (1911), p. 145; Frisk (1960), s.v. ζυθος; Chantraine (1975), s.v. ζυθος

διόπερ τῶν Γαλατῶν οἱ τούτων τῶν καρπῶν στερισκόμενοι πόμα κατασκευάζουσιν ἐκ τῆς κριθῆς τὸ προσαγορευόμενον ζῦθος.

“Por lo cual los galos, que están privados de estos frutos, fabrican una bebida de la cebada, la llamada cerveza”.

Y el propio Estrabón (3.3.7), contradiciendo el pasaje anterior en el que adscribía ζῦθος a Egipto, dice en un pasaje sobre los lusitanos:

χρῶνται δὲ καὶ ζύθει.

“También beben cerveza”.

Con esto comprobamos que al menos en el siglo I a.C. la palabra ζῦθος se aplica a la cerveza en general, no sólo a la egipcia. Se cree que quien acuñó este uso genérico de ζῦθος en griego fue el historiador Posidonio⁶³⁹, en un pasaje (fr. 22) que sirvió de fuente para el texto de Estrabón que acabamos de mencionar, aunque seguramente este empleo ya era unos siglos anterior.

Un hecho interesante es que después de aparecer en griego la palabra ζῦθος, en el siglo IV a.C., la anterior, βρῦτος, apenas se utilizó, lo que significa que ζῦθος debió de abarcar el significado general de “cerveza” que comprendía la otra palabra⁶⁴⁰.

De lo anterior deducimos que la cerveza en Grecia no necesariamente tuvo que ser conocida a través de Egipto, sino que su conocimiento les llegó a los griegos antes por medio de los tracios, y que la palabra ζῦθος no tuvo un origen egipcio. Pero estos hechos que acabamos de demostrar no se contradicen con la circunstancia de que en el texto de Diodoro la relación de Dioniso con la cerveza tenga lugar por sincretismo con Osiris. De hecho, Osiris es frecuentemente relacionado con la cerveza, que está en el mundo de los muertos en el que él reina, mientras que no existen más textos que relacionen a Dioniso con la cerveza, aparte del de Diodoro, sino que siempre se le vincula con el vino. De hecho hay un texto de Julio Africano en el que se cuenta que Dioniso regala a los hombres el vino, mientras que aquellos con los que se irritó tuvieron que fabricar una bebida a imitación del vino, a la que llamaron cerveza. Es decir, que aquí no sólo se atribuye únicamente el vino a Dioniso, sino que la cerveza se

⁶³⁹ Nelson (2005) p. 51

⁶⁴⁰ Es digno de mención un texto de Teofrasto (*HP* 4.8.12) en el que aún se utiliza la palabra βρῦτος, para designar la cerveza egipcia, prueba de que la palabra ζῦθος aún no se había implantado: ταῦτα συνάγοντες οἱ κατὰ τὴν χώραν ἔψουσιν ἐν βρυτῷ τῷ ἀπὸ τῶν κριθῶν καὶ γίνεται γλυκεὰ σφόδρα: “Ellos (sc. los egipcios) reúnen éstas (sc. las hojas de juncia) en el país y las hacen hervir en cerveza de cebada y se vuelven enseguida dulces”. Por lo demás, la palabra βρῦτος, después del s. IV a.C., sólo aparece en Ateneo, que recoge testimonios de autores anteriores, como Arquíloco, Esquilo y Helénico, y en los textos de los lexicógrafos.

ve como un mal menor para aquellos que han sido privados del don del dios⁶⁴¹. Es justamente lo contrario de lo que apuntaba Diodoro, para quien la cerveza era un beneficio de Dioniso para aquellos países que no tenían vides.

En resumen, encontramos en la atribución a Dioniso del descubrimiento de la cerveza un ejemplo más del proceso de “osirización” llevado a cabo por Diodoro, que consiste en atribuir a Dioniso rasgos propios de Osiris hasta el punto de identificar a ambos dioses⁶⁴².

12.3. LA VID Y EL VINO

En varios pasajes Diodoro (3.63.3 y 3.70.4.) presenta a Dioniso como descubridor de la vid y del vino, que es visto como otro beneficio para los hombres. En realidad aquí Diodoro está usando un tópico literario muy habitual entre los escritores griegos, que consideraban el vino como una bendición del dios Dioniso para los hombres, como veremos a continuación.

Curiosamente, esta relación sempiterna entre Dioniso y el vino, que es una de las principales características del dios, ha sido en puesta en duda por algunos investigadores. Kern⁶⁴³ pensaba que no había que buscar la esencia del culto de Dioniso en la consideración de éste como divinidad del vino, porque este rasgo se le había añadido a este dios mucho después de su llegada a Grecia. Kern, que todavía pensaba que la patria de Dioniso era Tracia, afirmaba que en esta región de Grecia el vino era, junto con otras bebidas alcohólicas (entiéndase la cerveza, de cuya importancia en Tracia ya hemos hablado anteriormente), un simple medio para conseguir el entusiasmo, un estado en el que el hombre se podía comparar a los dioses. Nilsson⁶⁴⁴ desmiente esta opinión, alegando que apenas hay testimonios que consideren el vino y la borrachera como un medio para conseguir el éxtasis, mientras que el lugar fijo de esta bebida en el culto de Dioniso significa “el origen maravilloso del vino” (die wunderbare Entstehung

⁶⁴¹ Afric. Cest. 1.19: Ὅσοι δὲ ἀμπέλους οὐκ ἔχουσιν, οὐδὲ τὸν ἀπὸ τῶνδε τῶν φυτῶν εὐτυχῆσαι καρπὸν, ἐμιμήσαντο οἶνον ἐτέρων ἢ σπερμάτων ἢ ἀκροδρύων σκευασίᾳ ἢ ῥιζῶν συνθέσει, τὴν καθαρὸν ὕδατος πόσιν παραιτούμενοι. Πίνουσι γοῦν ζῦθον Αἰγύπτιοι, κάμον Παῖονες, Κελτοὶ κερβησίαν, σίκερα Βαβυλώνιοι. Διόνυσος γὰρ αὐτοὺς κατέλιπεν ὀργισμένος καὶ οὐδὲν ἐκείνοις ἀμπελουργίας ἐδωρήσατο, μόνοις τὰ ἐπινίκια γεωργοῖς Ἑλλήσι τηρῶν. “Los que no tienen vides ni poseen el fruto de estas plantas, imitan el vino con la preparación de otras semillas o frutos o con la combinación de raíces y rechazan la ingestión de agua pura. Por ejemplo, los egipcios beben “zythos”, los peones “kamon”, los celtas “kerbesia”, los babilonios “sikera”. Pues Dioniso, al irritarse con ellos, los abandonó y no les concedió el cultivo de la vid, pues sólo concedió estos beneficios a los agricultores griegos”.

⁶⁴² Sobre este asunto, cf. cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

⁶⁴³ Kern (1926), p. 227.

⁶⁴⁴ Nilsson (1955) I, p. 552

des Weines). Sin embargo, Nilsson coincide con Kern a la hora de considerar que Dioniso no siempre estuvo vinculado al vino, sino que este dios fue relacionado con esta bebida con posterioridad a su llegada al continente griego. Para ello, se basa en las fiestas llamadas Haloas, que están vinculadas con el vino y en las que no sólo es honrado Dioniso, sino también Deméter⁶⁴⁵. También añade Nilsson otras fiestas relacionadas con el vino y la vid, llamadas respectivamente βίσβης y παγκλάδια, en las que no hay menciones de Dioniso⁶⁴⁶. El hecho de que en estas fiestas se omita el nombre de Dioniso no es óbice para que este dios sea unívocamente reconocido por todos los griegos como el dios del vino, aunque pueden existir excepciones como las que hemos mencionado.

La vinculación de Dioniso con el vino es casi tan antigua como los primeros testimonios de la literatura griega. Sin embargo Homero, el primer autor griego que conocemos, apenas se ocupa de este dios en sus obras, y no hace ninguna mención de él relacionado con el vino.

Por el contrario, el siguiente escritor cronológicamente en el tiempo, Hesíodo (*Op.* 613), sí que se ocupa de vincular a Dioniso con el vino:

ὦ Πέρση, τότε πάντας ἀποδρέπεν οἶκαδε βότρυς,
 δεῖξαι δ' ἡελίῳ δέκα τ' ἡμέατα καὶ δέκα νύκτας,
 πέντε δὲ συσκιάσαι, ἕκτω δ' εἰς ἄγγε' ἀφύσσαι
 δῶρα Διωνύσου πολυγηθέος.

“Perses, entonces recoge en casa todos los racimos
 y muéstralos al sol diez días y diez noches,

⁶⁴⁵ Sobre las fiestas Haloas tenemos el testimonio de Hesiquio, s.v. Ἀλῶα· ἑορτὴ Δήμητρος καὶ Διωνύσου. προσηγόρευται δὲ διὰ τὸ ταῖς ἀπαρχαῖς ταῖς ἀπὸ τῆς ἄλλω τότε καταχρῆσθαι φέροντας εἰς Ἐλευσίνα, ἣ ἐπεὶ ἐν ἄλλωσιν ἐπαιζον ἐν τῇ ἑορτῇ. ἤγετο δὲ ἐπὶ τῇ συγκομιδῇ τῶν καρπῶν <ἡ> ἑορτὴ [Ἀλῶα]. ἐν ἣ καὶ Ποσειδῶνος πομπή. ἀπὸ τοῦ συναλίζεσθαι, ὅθεν καὶ ἄλλως. “Fiesta de Deméter y Dioniso. Se llama así porque utilizan las primicias del grano llevándolas a Eleusis, o porque en la fiesta se jugaba en las eras. La fiesta Haloas se encaminaba a la recolección de los frutos, en la cual también había una procesión de Poseidón. De reunir, de donde viene también la era”. Este testimonio no nos habla en concreto del vino, pero sí el que presentamos de los escolios a los *Diálogos de las heteras* 4.3, de Luciano: Ἀλῶα *] ἑορτὴ Ἀθήνησι μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διωνύσου ἐπὶ τῇ τομῇ τῆς ἀμπέλου καὶ τῇ γεύσει τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου γινόμενα παρὰ Ἀθηναίους, ἐν οἷς προτίθεται αἰσχύναις ἀνδρείοις ἐοικότα, περὶ ὧν διηγοῦνται ὡς πρὸς σύνθημα τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς γινομένων, ὅτι ὁ Διόνυσος δοὺς τὸν οἶνον παροξυντικὸν φάρμακον τοῦτο πρὸς τὴν μῆξιν παρέσχευεν. “Haloas. Fiesta en Atenas que contienen los misterios de Deméter, Core y Dioniso, sobre la recolección de la vid y de la cata del vino ya guardado en Atenas, donde se añaden cosas semejantes a vergüenzas varoniles, sobre las que se cuenta que sirven para señal de la descendencia de los hombres, pues Dioniso, al dar el vino, ofreció este fármaco para animar a la unión sexual”.

⁶⁴⁶ Sobre ambas tenemos únicamente los testimonios de Hesiquio, s.v. βίσβης. δρέπανον ἀμπελοτόμον λέγουσι Μεσάπιοι. καὶ ἑορτὴν Βισβεία, ἣν ἡμεῖς κλαδευτήρια λέγομεν. “Los mesapios llaman así a una hoz para cortar la vid, y la fiesta Bisbea, que nosotros llamamos Cladeuteria; Hsch. s.v. παγκλάδια· ἑορτὴ παρὰ Ῥοδίοις, ὅταν ἡ ἄμπελος τμηθῇ. “Fiesta entre los rodios, donde se poda la vid”.

y ocúltalos cinco, y al sexto saca en vasos
los dones de Dioniso gozoso”.

El mismo autor en otro lugar (fr. 239) afirma:

οἷα Διώνυσος δῶκ' ἀνδράσι χάρμα καὶ ἄχθος.
ὅστις ἄδην πίνῃ, οἶνος δέ οἱ ἔπλετο μάργος,
“Como Dioniso dio a los hombres alegría y pesadumbre.
A quien bebe bastante, el vino loco le sació”.

En Hesíodo encontramos por primera vez el tópico del vino como regalo de Dioniso a los hombres (obsérvese el adjetivo “gozoso” del primer texto aplicado a Dioniso). Y dado que Hesíodo es el primer autor griego del que conservamos obras – exceptuando a Homero-, podemos adjudicarle a él sin demasiados problemas la creación de este tópico.

El primer poeta lírico cuyos fragmentos se conservan, Arquíloco, relaciona el consumo del vino con la inspiración poética. Gracias al vino puede entonar el ditirambo en honor de Dioniso (fr. 77 Diehl):

ὥς Διωνύσου ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος
οἷδα διθύραμβον οἶνῳ συγκεραυνωθείς φρένας.
“Sé empezar el ditirambo, el hermoso canto del soberano
Dioniso, cuando mi mente está atronada por el vino”.

Con el tiempo, no es sólo el vino el que se toma como un don de Dioniso, sino que la misma planta que lo produce, la vid, se convierte también en un regalo del dios, como en este fragmento de Sófocles (fr. 255), en el que se califica al racimo de vid de βακχεῖον “baqueo, de Baco”:

ἔστι γάρ τις ἐναλία
Εὐβοίῃς αἶα· τῇδε βακχεῖος βότρυς
ἐπ' ἡμᾶρ ἔρπει. πρῶτα μὲν λαμπρᾷς ἔω
κεκλημάτῳται χλωρὸν οἰνάνθης δέμας·
εἴτ' ἡμᾶρ αὖξει μέσσον ὄμφακος τύπον,
καὶ κλίνεται τε κάποπερκοῦται βότρυς·
“Pues hay una tierra
costera de Eubea. Aquí el racimo baqueo
se arrastra por el día. A primera hora del amanecer
crece el sarmiento verde claro de la brillante vid.
Luego, a medio día, aumenta la forma de la uva

y el racimo se inclina y toma color”.

Basten estos textos para comprobar cuán antiguamente los griegos vinculaban a su dios Dioniso con el vino, hasta el punto de que esta vinculación ya a parece en los primeros textos conservados de la literatura griega.

En muchos lugares, la epifanía del dios iba acompañada de la aparición de fuentes o torrentes de vino. En otra parte⁶⁴⁷ mencionamos los casos de Naxos, Teos y la Élide, lugares que, en virtud de estas manifestaciones del dios, querían adjudicarse el lugar de su nacimiento, como decía Diodoro. A estos sitios podemos añadir aquí Andros, según el testimonio de Plinio (*HN* 2.231):

Andro in insula templo Liberi patris fontem nonis Ianuariis semper vini saporem fu<nd>ere Mucianus ter consul credit.

“El tres veces cónsul Muciano cree que en la isla de Andros, en el templo del padre Líber (=Dioniso) en las nonas de enero siempre la fuente produce un sabor a vino”.

Y en otro pasaje del mismo autor (*HN* 31.13):

<s>et Theopompus inebriari fontibus iis, quos diximus, Mucianus Andri e fonte Liberi patris statis diebus septenis eius dei vinum fluere, si auferatur e conspectu templi, sapore in aquam transeunte.

“Pero Teopompo dice que la embriaguez se producía en las fuentes que dijimos, Muciano, que en Andros el vino fluía de la fuente del padre Líber (=Dioniso) cada siete días establecidos de la fiesta del dios, si el vino se llevaba lejos de la vista del templo, el sabor se convertía en el del agua”.

En la época de Luciano, la idea de que un río de vino es una señal no ya del nacimiento del Dioniso, sino de la presencia de dios en un determinado lugar se ha convertido en un tópico literario, como nos ilustra el autor de Samosata (*VH* 1.7):

οὕπω δὲ πολὺ παρῆμεν καὶ ἐφιστάμεθα ποταμῷ οἶνον ῥέοντι ὁμοιότατον μάλιστα οἶόςπερ ὁ Χιός ἐστιν. ἄφθονον δὲ ἦν τὸ ῥεῦμα καὶ πολὺ, ὥστε ἐνιαχοῦ καὶ ναυσίπορον εἶναι δύνασθαι. ἐπῆει οὖν ἡμῖν πολὺ μᾶλλον πιστεύειν τῷ ἐπὶ τῆς στήλης ἐπιγράμματι, ὁρῶσι τὰ σημεῖα τῆς Διονύσου ἐπιδημίας.

“Aún no nos habíamos alejado mucho cuando nos detuvimos ante un río por el que corría un vino semejante al de Quíos. La corriente era abundante y profunda, de modo que podía ser navegable en algunos sitios. Entonces creímos

⁶⁴⁷ Cf. Cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

mucho más en la inscripción de la columna, porque veíamos las señales del paso de Dioniso”.

Otro de los aspectos de la relación entre Dioniso y el vino son las fiestas dedicadas a ambos conjuntamente, de las cuales una de las más importantes son las Antesterias, aunque en ellas también se da cabida al culto a las flores⁶⁴⁸ y a los espíritus del mundo subterráneo. Las Antesterias tenían una duración de tres días y se celebraban en el mes Antesterion –de ahí su nombre-. El primer día es el llamado *πιθοιγία* (apertura de las tinajas), en el cual se probaba el vino nuevo. Las Antesterias eran la ocasión de celebrar el vino. Tras recoger y prensar las uvas, el vino era almacenado en tinajas (*πίθοι*) y permanecía en ellas hasta el día de las *πιθοιγία*⁶⁴⁹. A lo largo del día, la gente, cargada con grandes *πίθοι* llevados en carros arrastrados por burros, se congregaba desde toda el Ática enfrente del santuario de Dioniso, esperando la apertura de las tinajas al atardecer. Incluso los esclavos tomaban parte en esta festividad⁶⁵⁰. El santuario al que se llevaba el vino, el de Dioniso *ἐν λίμναις*, era el lugar más antiguo del culto de Dioniso, según Tucídides (2.15.4), y allí el vino se mezclaba con agua en una proporción adecuada. En honor de este regalo de Dioniso a los hombres, el primer vino obtenido se ofrecía al dios⁶⁵¹ y después los hombres tomaban los primeros tragos del vino de la estación. También había cantos y danzas, como nos informa Ateneo (11.13).

El segundo día era la fiesta de las *Χόες* (jarras de vino) y era el día central. Hay un testimonio de Focio (s.v. *μιαρὰ ἡμέρα*) según el cual la gente reunía ramas de espino (*ῥαμνός*) que se utilizaban para apartar las almas de los muertos. Este día se celebraba una procesión, cuyo rasgo principal era que el dios Dioniso venía subido en un barco sobre ruedas y se cree que representaba a Dioniso como si hubiera venido desde el mar hasta Atenas⁶⁵².

⁶⁴⁸ Según Parke (1977), p. 107 la presencia de las flores en esta fiesta puede interpretarse como un ejemplo del carácter de dios de la vegetación y fertilidad que tantas veces se le atribuye a Dioniso. Pickard-Cambridge (1953), p. 9, basándose en un pasaje de Filóstrato (*Her.* 12.2) sugiere que las Antesterias están relacionadas con el ritual en el que los jóvenes que han dejado la infancia son coronados con flores.

⁶⁴⁹ Para Burkert (1983), p. 217 esta regla de que el vino debe permanecer almacenado hasta la primavera es extraña y superficial, pero reconoce que también fue seguida fuera de Grecia, entre los romanos.

⁶⁵⁰ Sch. in Hes. *Op.* 366

⁶⁵¹ Pickard-Cambridge (1953), p. 9 afirma que el objetivo de este ritual de ofrecer primero libaciones a Dioniso era el de apartar el tabú de la comida y la bebida de la comunidad antes de disfrutar de ellas. Esta misma idea se encuentra ya en Deubner (1932), p. 94.

⁶⁵² Cf. Deubner (1932), p. 110 y ss. Y añade que, del mismo modo que Dioniso lleva a Lidia la primavera cada año, así también hace su entrada en Atenas en esa época del año y siempre viene en barco, como la primera vez que llegó.

Se celebraba también un *ιερός γάμος* (matrimonio sagrado), en el que la “reina” de Atenas, la esposa del arconte *βασιλεύς*⁶⁵³, era entregada a Dioniso para convertirse en la esposa del dios. En el santuario, sin duda en una cámara interior, tendría lugar la ceremonia secreta, conducida por catorce mujeres, las *γεραιαί*, a las que se tomaba juramento en el altar de sacrificios en presencia de un *ιεροκῆρυξ*, antes de que pudieran tocar los objetos sagrados (Dem. *in Neaer.* 73.4). El matrimonio tenía lugar en el *βουκολεῖον*, según Aristóteles (*Ath. Pol.* 3.5). Ignoramos el simbolismo de esta ceremonia, aunque Pickard-Cambridge⁶⁵⁴ afirma que se trataba de un ritual de fertilidad, que simbolizaba la unión entre el dios de la fertilidad y la comunidad, representada por la mujer de la principal autoridad religiosa.

Como el nombre de “jarras de vino” implica, este segundo día era uno apropiado para beber en grandes cantidades, como resultado de la apertura de las tinajas de vino almacenado tras la cosecha. Por la noche era una ocasión tradicional para invitar a los amigos a una fiesta, pero el anfitrión sólo proporcionaba las guirnaldas, los perfumes y el postre. Los invitados llevaban cada uno su propia comida y su propia bebida en forma de jarra de vino (*χοῦς*) y una copa. La capacidad de la jarra de vino sería de unos dos litros y medio de vino mezclado con agua⁶⁵⁵, que tomarían de un enorme recipiente común a todos los invitados. A continuación se celebraba la competición de bebida, en el que la gente, coronada de hiedra, esperaba la señal de la trompeta desde el *θεσμοθετεῖον* con la orden del *βασιλεύς* para iniciar el consumo del vino. Entonces todos bebían en silencio, como dice Plutarco⁶⁵⁶, llenando y bebiendo sus copas hasta que se acababa el vino. El premio para el vencedor era un odre de piel lleno de vino (sch. in Ar. *Ach.* vv. 1000 y ss.).

El tercer día de las Antesterias, el día de las ollas (*Χύτραι*) era completamente diferente en carácter a la celebración de los días precedentes, pues estaba dedicado al culto de los muertos y Dioniso no tenía participación en él. Tomaba su nombre del

⁶⁵³ Según Deubner (1932), p. 100, la mujer debía ser virgen antes de casarse con el arconte, pues el contacto anterior con otro hombre podía perjudicar o anular los poderes mágicos de esta ceremonia.

⁶⁵⁴ Pickard-Cambridge (1953), p. 12.

⁶⁵⁵ Burkert (1983), p. 219; Deubner (1932), p. 96, por el contrario, supone que la capacidad sería de unos tres litros.

⁶⁵⁶ Plu. *Quaest. Conviv.* 613b y 643a. Los escolios a los *Acarnienses* de Aristófanes vv. 960 afirman que este ritual estaba basado en el que se siguió cuando Orestes llegó a Atenas para ser purificado tras matar a su madre: cada uno bebe en silencio y de su propia jarra. Este relato es recogido por Deubner (1932), p. 98. Según Burkert (1983), p. 220, esta peculiaridad de beber en silencio es la norma de un sacrificio con sangre. El vino se bebe como si llevara sangre culpable. Otra característica es que quienes vierten sangre, los asesinos, no pueden entrar en los templos, y precisamente el día de las *Χόες* es el único del año en que los templos permanecen cerrados.

utensilio de cocina en el cual se cocía una mezcla con toda clase de hortalizas. Era ofrecido a Hermes ctónico, en relación con los muertos, y los que no eran miembros de la familia tomaban parte en esta comida que estaba destinada a aplacar la hostilidad de los muertos. Los espíritus de los muertos se llamaban Κῆρες, una palabra aplicada a los espíritus dañinos. Al final del día se gritaba θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια (“fuera Espíritus, ya no hay Antesterias”), como medida de precaución frente a ellos⁶⁵⁷.

Entre los epítetos dedicados a Dioniso y que lo ponen en relación con la vid y el vino tenemos y Προτρύγαιος, Σταφυλῖτης y Ὀμφακίτης, tal como afirma Claudio Eliano (*VH*. 3.41):

ἐντεῦθεν τὸν Διόνυσον Φλεῶνα ἐκάλουν καὶ Προτρύγαιον καὶ Σταφυλῖτην καὶ Ὀμφακίτην καὶ ἐτέρως πως διαφόρως.

“Desde entonces llamaban a Dioniso Fleón, Protrigeo, Estafilita, Onfacita y de otras maneras distintas”.

Está clara la etimología de estos epítetos: Ὀμφακίτης está relacionado con ὀμφαξ, que en Grecia designa a la uva no madura o agraz; Σταφυλῖτης deriva de σταφυλή, que significa, por el contrario, la uva madura; y finalmente Προτρύγαιος tiene que ver con τρύγη “vendimia” precedida por el prefijo προ- “delante”, por lo que significaría “el que preside la vendimia”.

De estos tres epítetos nos interesa especialmente el último, de quien Aquiles Tacio (2.2.1) habla a propósito de una fiesta en su honor:

ἦν γὰρ ἑορτὴ προτρυγαίου Διονύσου τότε.

“Era entonces la fiesta de Dioniso Protrigeo”.

El contenido de la fiesta está desarrollado después. Es un pasaje algo extenso, pero dado que es la única mención detallada de esta fiesta, hemos creído oportuno insertarlo entero. El pasaje en cuestión (2.3.1) dice:

Ἑορτὴν δὲ ἄγουσιν ἐκείνην τὴν ἡμέραν ἐκείνῳ τῷ θεῷ. φιλοφρονούμενος οὖν ὁ πατὴρ τά τε ἄλλα παρασκευάσας ἐς τὸ δεῖπνον ἔτυχε πολυτελέστερα καὶ κρατῆρα παρεθήκατο ἱερὸν τοῦ θεοῦ πολυτελεῖ, μετὰ τὸν Γλαύκου τοῦ Χίου δεύτερον. ὕλου μὲν τὸ πᾶν ἔργον ὀρωρυγμένης· κύκλῳ δὲ

⁶⁵⁷ Pickard-Cambridge (1953), p. 14 sugiere que este grito, que originalmente era θύραζε Κᾶρες, era al principio una orden a los esclavos del campo, que habían ido a la ciudad a tomar parte en la fiesta, para que volvieran al trabajo. Se basa en que la palabra para los esclavos carios y los espíritus malignos era la misma, Κᾶρες. Según Deubner (1932), p. 113 esta forma, Κᾶρες, es una variante posterior creada por los copistas y eruditos para referirse con ella a los esclavos que tomaban parte en la fiesta de las Antesterias.

αὐτὸν ἄμπελοι περιέστεφον ἀπ' αὐτοῦ τοῦ κρατῆρος πεφυτευμένοι. οἱ δὲ βότρυες πάντη περικρεμάμενοι· ὄμφαξ μὲν αὐτῶν ἕκαστος <ἐφ'> ὅσον ἐστὶν κενὸς ὁ κρατῆρ· ἐὰν δὲ ἐγγέης οἴνου, κατὰ μικρὸν ὁ βότρυς ὑποπερκάζεται καὶ σταφυλὴν τὸν ὄμφακα ποιεῖ. Διόνυσος δὲ ἐντετύπεται τῶν βοτρυῶν πλησίον, ἵνα τὴν ἄμπελον οἶνω γεωργῇ.

“Celebran la fiesta en aquel día en honor de aquel dios (sc. Dioniso). Mi padre, mostrando un carácter benevolente, llevó a cabo con suntuosidad los demás preparativos para el banquete y sirvió una cratera esplendorosa consagrada al dios, la segunda después de la de Glauco de Quíos. Toda la pieza era de cristal tallado. En círculo la coronaban las vides, que nacían de la misma cratera. Los racimos colgaban por todas partes. Cada uno de ellos estaba en agraz cuando la cratera estaba vacía; pero si se vertía vino, al poco el racimo se oscurecía y convertía el agraz en uva madura. Dioniso está representado cerca de los racimos, para cultivar la vid con el vino”.

Kany⁶⁵⁸, quien dedica un artículo a Dioniso Προτρίγειο, llama la atención sobre algunos puntos oscuros de este pasaje. En primer lugar se pregunta a qué se refiere Aquiles Tacio con lo de “cristal tallado” (ὕελου ὀρωρυγμένης) y responde que debe de tratarse de un cristal en el que se ha grabado un relieve, lo cual daría sentido al pasaje, aunque el mismo Kany reconoce que este significado de ὀρύσσω no aparece en los léxicos. En segundo lugar se cuestiona qué significa que “las vides crecían de la misma cratera”. Podría explicarse como que las cepas de la vid estaban en la cratera como si se tratara de unas flores en un jarrón. De hecho, muchos mosaicos muestran crateras de las que crecen cepas de vid. Por último, se pregunta qué quiere decir Aquiles Tacio cuando afirma que “si se vertía vino, al poco el racimo se oscurecía”. Cree que puede tratarse de una cratera de cristal transparente, como las de Sidón, en la que hay representados unos racimos de vid que se oscurecen cuando se vierte vino de color oscuro en la cratera”.

Farnell⁶⁵⁹ pensaba que la fiesta de Dioniso προτρίγαιος tenía lugar poco antes de la cosecha de las uvas y se trataría de un ritual de expiación para proteger la vendimia de los malos espíritus. Pero esta opinión de Farnell no concuerda con el pasaje de Aquiles Tacio, pues no tiene sentido hablar de que las uvas cambian de color cuando está a punto de producirse la vendimia. Kany⁶⁶⁰ acertamente propone que esta fiesta

⁶⁵⁸ Kany (1988), pp. 12 y ss.

⁶⁵⁹ Farnell (1894) V, p. 201

⁶⁶⁰ Kany (1988), p. 15

sólo tiene sentido cuando los primeros racimos empiezan a madurar y debe conseguirse, al verter el vino, que Dioniso les conceda la completa maduración.

12.4 LA AGRICULTURA

En dos pasajes (3.64.1 y 4.4.2) Diodoro comenta que Dioniso fue el primero que unció los bueyes al yugo e inventó el arado, y como consecuencia de este beneficio a la humanidad, fue representado con cuernos. ¿Estamos ante una de las habituales explicaciones racionalistas de Diodoro, según la cual el hecho de que Dioniso se represente con cuernos es porque inventó la agricultura, o realmente hay una vinculación entre ésta y Dioniso? Si optamos por la primera solución, la discusión se acaba aquí. Pero también cabe la posibilidad de que exista una relación genuina entre Dioniso y la agricultura, como intentaremos examinar a continuación⁶⁶¹. Lo cierto es que, aparte de este testimonio de Diodoro, en la literatura griega hay escasos textos que vinculen a Dioniso directamente con la agricultura. Nos interesan especialmente para este tema dos pasajes de las *Dissertationes* de Máximo de Tiro. En el primero de ellos (2.1d) afirma:

καὶ γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσιν, πήξαντες ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυῆς πρέμνον,
ἀγροικικὸν ἄγαλμα·

“Y los agricultores honran a Dioniso, plantando en el jardín un árbol natural, una estatua agreste”.

El segundo de ellos (23.5a) dice:

Ἀλλ' ὥς μὲν Δημήτηρ γεωργεῖ μετὰ πολλὴν πλάνην, ὥς δὲ Διόνυσος
μετὰ τὸν Κάδμον καὶ τὸν Πενθέα, ὥς ὁ Τριπτόλεμος μετὰ τὸν Ἐριχθόνιον καὶ
τὸν Κέκροπα.

“Pero unas veces Deméter labra la tierra después de mucho errar, y otras veces Dioniso después de Cadmo y Penteo, y otras veces Triptólemo después de Erictonio y Cécrope”.

En estos textos se ve claramente que Máximo relaciona a Dioniso con los trabajos del campo y con otros dioses habitualmente considerados de la agricultura y el cereal, como Démeter y Triptólemo. Pero los pasajes de Máximo son demasiado poco

⁶⁶¹ Una formulación semejante a la de Diodoro aparece en Arriano (*Ind.* 7.7): βόας τε ὑπ' ἄροτρον ζεύξαι Διόνυσον πρῶτον καὶ ἀροτῆρας ἀντὶ νομάδων ποιῆσαι Ἰνδῶν τοὺς πολλοὺς. “Dioniso fue el primero en uncir los bueyes bajo el arado y en convertir a muchos indios nómadas en agricultores”. Aquí más que un dios de la agricultura nos encontramos con un héroe civilizador, pues Dioniso sirve de modelo para Alejandro Magno. Sobre este texto, cf. cap. *Dioniso en la India*.

concretos cuando abordan el tema de Dioniso y la agricultura. ¿Por qué los agricultores honran a Dioniso? ¿Porque este dios ha ideado el cultivo de la tierra, como dice Diodoro, o por los frutos que otorga a los hombres, o como dios de la cosecha? Está claro que con los testimonios de que disponemos no se puede responder a esta pregunta.

Un elemento que nos puede hacer evidente esta relación de Dioniso y la agricultura es que otros dioses primigenios de la vegetación, semejantes a Dioniso, como Osiris y Adonis, son reinterpretados después como dioses de la fertilidad en general y del cereal⁶⁶². Esto sucede porque se trata de dioses que nacen y mueren; con su nacimiento se conmemora el nacimiento de los frutos de la tierra y su muerte simboliza la cosecha de esos mismos frutos al final del ciclo agrícola. De estos dioses, nos interesa especialmente Osiris, que ya vimos en otro capítulo⁶⁶³ que era identificado con Dioniso, y a quien el propio Diodoro llama dios de la agricultura (1.15.6).

Osiris es una personificación del grano⁶⁶⁴, que muere y vuelve a la vida cada año. Esta concepción de Osiris aparece en el festival de su muerte y resurrección, que se celebraba en el mes de Khoiak y en un periodo posterior en el mes de Athyr. Parece que se trataba esencialmente de un festival de siembra. En esa ocasión una estatua del dios, moldeada con tierra y grano, era enterrada en el suelo siguiendo unos ritos funerarios, con la intención de que, al ser enterrado allí, volviera a la vida con los nuevos frutos del año. La ceremonia consistía, pues, en un encantamiento para asegurar el crecimiento del grano mediante la magia simpática⁶⁶⁵.

⁶⁶² A estos dos dioses les dedica Frazer un interesante estudio. Sobre Osiris como dios del cereal, cf. Frazer (1961), pp. 96-114; sobre Adonis, cf. Frazer (1961), pp. 223-235;

⁶⁶³ Cf. cap. *Identificación de Dioniso con otros dioses*.

⁶⁶⁴ La concepción de Osiris como dios del grano aparece ya en algunos autores antiguos: Plu. *De Is. et Os* 377a: λέγοντες θάπτεσθαι μὲν τὸν Ὅσιριν, ὅτε κρύπτεται τῇ γῇ σπειρόμενος ὁ καρπός, αὐτὸς δ' ἀναβιοῦσθαι καὶ ἀναφαίνεσθαι, ὅτε βλαστήσεως ἀρχή· “Diciendo que Osiris es enterrado cuando el fruto, sembrado, es ocultado en la tierra y que renace y reaparece cuando se produce el comienzo de la germinación; Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 2.6: *Defensores eorum volunt addere physicam rationem, frugum semina Osirim dicentes esse, Isim terram, Tyfonem calorem*: “Sus defensores quieren añadir una razón natural, diciendo que Osiris es la semilla de los frutos, Isis la tierra, y Tifón el calor”; Tertul. *Adv. Marc.* 1.13: *sic et Osiris quod semper sepelitur et in vivo quaeritur et cum gaudio invenitur, recipiarum frugum et vividorum elementorum et recividi anni fidem argumentantur*: “Así, que Osiris siempre es enterrado, es buscado vivamente y es encontrado con gozo, argumentan que es la confianza en los frutos que vuelven, en los elementos que dan vida y en el año que renace”; Athenag. *Leg.* 22.9: τὰ δὲ στοιχεῖα καὶ τὰ μόρια αὐτῶν θεοποιουσιν, ἄλλοτε ἄλλα ὀνόματα αὐτοῖς τιθέμενοι, τὴν μὲν τοῦ σίτου σπορὰν Ὅσιριν.”Divinizan sus letras y sus partes, poniéndoles unas veces un nombre a cada uno, como Osiris a la semilla del cereal”; Eus. *PE.* 3.11.50: ὁ δὲ Ὅσιρις παρ' Αἰγυπτίοις τὴν κάρπιμον παρίστησι δύναμιν, ἣν θρήνοις ἀπομειλίσσονται εἰς γῆν ἀφανιζομένην ἐν τῷ σπόρῳ καὶ ὑφ' ἡμῶν καταναλισκομένην εἰς τροφάς. “Osiris entre los egipcios inspira la fuerza del fruto, que aplacan con trenos en la tierra desfigurada en la siembra y agostada por ellos para el alimento.”

⁶⁶⁵ Frazer (1961), p. 96

Finalmente, para intentar esclarecer la relación de Dioniso con la agricultura recurrimos a un epíteto aplicado al dios en algunos textos. Se trata de Liknites (“el que lleva la criba”), tal como aparece en el *Himno órfico* 46.1:

Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχαῖς ταῖσδε κυκλήσκω.

“Invoco a Dioniso Liknites en estas súplicas”.

Y también en un pasaje de Plutarco (*De Is. et Os.* 365a.):

αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων (fr. 153) ‘δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι, ἀγνὸν φέγγος ὁπώρας’

“Las Tíades despiertan a Liknites. Porque los griegos consideran a Dioniso soberano y señor no sólo del vino, sino también de toda la naturaleza húmeda, y basta Píndaro como testigo cuando dice: “Ojalá Dioniso gozoso hiciera crecer el prado de árboles, sagrada luz de la recolección”.

Para entender mejor a qué se refieren los autores con este epíteto, Liknites, intentaremos primero explicar el significado de la palabra de que deriva: λίκνον. Según los lexicógrafos⁶⁶⁶, es una criba que sirve para aventar. Nilsson⁶⁶⁷ añade que es una cesta hecha de mimbre con una forma especial. Por un extremo está abierto, y los bordes se van elevando gradualmente hacia el otro extremo, que está cerrado, y en cada lado hay un asa. Era un aparejo para la agricultura. Después de que los agricultores habían trillado las gavillas, el grano mezclado con la paja era volcado en el λίκνον, y al agitarlo, el grano se separaba de la paja. Este uso del λίκνον era exclusivo del periodo de cosecha, pero sirvió para otros usos. En la práctica, el λίκνον se usó para llevar ciertos objetos, e incluso para llevar niños recién nacidos, como testimonia Calímaco (*H.* 47.1):

σὲ δ' ἐκοίμισεν Ἀδρήστεια

λίκνῳ ἐνὶ χρυσέῳ,

“A ti (sc. Zeus) te llevó Adrastea

en una cesta dorada”.

De este uso del λίκνον como cesta para llevar objetos se puede entender que a partir de la época helenística aparezca vinculado al culto de Dioniso⁶⁶⁸. Después, en

⁶⁶⁶ Sud. s.v λίκνον; Phot. s.v. λίκνον.

⁶⁶⁷ Nilsson (1957), p. 21.

⁶⁶⁸ Cf. Nilsson (1957), p. 30.

época romana, el λίκνον relleno con fruta entre los cual se eleva un falo a menudo cubierto con una tela, se convierte en un símbolo característico de los misterios dionisiacos. Harrison⁶⁶⁹ cita un relieve de la Gliptoteca de Munich en el que se ve un agricultor que lleva un λίκνον, dentro del cual hay uvas y hojas, y un falo como símbolo de vida animal.

Para la propia Harrison⁶⁷⁰, el cambio del λίκνον entre su uso primitivo para aventar el grano y su uso como cesta de fruta marca la transición entre la agricultura y la cultura del vino, pues los cultivadores de vid no usaban la criba para aventar y le dieron un nuevo uso. Pero para esta autora, el símbolo de la cesta con frutas es otro distinto: simboliza la plenitud, la nueva vida, el nacimiento de los frutos y de los niños, de ahí que se utilizara también para llevar niños recién nacidos. De este modo, para Harrison el epíteto de Dioniso, Liknites, se entendería como una representación antropomórfica de los nuevos frutos de la tierra. Así, el texto de Plutarco que citamos arriba en el que se decía que las Tíades despiertan a Liknites se interpreta como una ceremonia de invocación a la tierra para que dé fruto en la estación adecuada.

Nilsson⁶⁷¹ al principio se adhiere a esta interpretación de Harrison, según la cual el niño en la cesta representa el despertar de la vegetación, pero después adopta otra opinión, según la cual la Tíades no despiertan al dios de la vegetación, sino al dios del reino de los muertos, porque esta invocación se produce cada dos años en las fiestas bienales y este periodo de dos años es contradictorio con el despertar anual de la vegetación. De este modo, el Dioniso Liknites de los periodos helenístico e imperial adquiere otra significación, pues estaría relacionado con otras deidades del mundo inferior, como Perséfone. Así, el λίκνον lleno de frutas y con el falo que aparece representado sería un símbolo de purificación y fertilidad⁶⁷².

Farnell⁶⁷³ se debate entre las teorías de Harrison y Nilsson. Por una parte reconoce, con éste último, que el hecho de que nombre a las Tíades en el texto de Plutarco, cuyas ceremonias en el monte Parnaso se celebran en invierno, significa que ellas invocan al joven dios Dioniso que ha sido despedazado por los Titanes. Pero ceremonias semejantes a esta se celebran en otros lugares y en otras épocas del año. Por eso Farnell admite, con Harrison, que la acción de despertar a Liknites podría ser una

⁶⁶⁹ Harrison (1903), p. 518.

⁶⁷⁰ Harrison (1903), pp. 530 y ss.

⁶⁷¹ Nilsson (1957), p. 39.

⁶⁷² A esta teoría de Nilsson se suma también Dietrich, (1958), pp. 246 y ss.

⁶⁷³ Farnell (1894) V, p. 186 y ss.

forma de magia para asistir al nacimiento del nuevo año y acelerar la llegada de la primavera. Y añade que, aunque forme parte del ritual de las fiestas bienales, esta ceremonia podría ser anual.

En estas páginas previas hemos intentado, a través de diversos testimonios literarios antiguos y modernos, establecer la relación existente entre Dioniso y la agricultura. Aunque es evidente que existe, es difícil, dado los pocos textos que la mencionan, comprobar si el grado de vinculación era alto o no. Adelantándonos a las conclusiones finales de este capítulo, diremos aquí que esta relación nos parece más bien indirecta y circunstancial, pero no por eso hay que pasarla por alto. Teniendo en cuenta que en toda Grecia la diosa de la agricultura era unánimemente Deméter, es difícil que cediera parte de sus competencias sobre este asunto a otro dios. Por eso, en el caso de Dioniso, más que de dios de la agricultura –como pretende Diodoro– deberíamos hablar de él como dios de la fertilidad y de la vegetación, que, aunque son rasgos vinculados a la agricultura, sin embargo adquieren una dimensión más universal, pues la fertilidad no se refiere sólo a los frutos de los campos arados y sembrados, sino también al de la vid –de ahí su consideración como dios del vino–, a los de otros árboles y a los de las plantas en general. De ahí, que como decía Plutarco, se considerara a Dioniso no sólo dios del vino, sino del toda la naturaleza húmeda⁶⁷⁴.

12.5. LA COSECHA

El cuarto y último beneficio que Dioniso concede a los hombres es el de la recolección de los frutos, como dice Diodoro en 3.63.3. En realidad, la recolección o cosecha de los frutos es un aspecto más de la agricultura, de la que acabamos de hablar, y si la hemos separado de ella para hablar en un capítulo aparte, es porque creemos que la cosecha tiene una importancia especial en el mito de Dioniso. Aunque Diodoro se refiere en sus textos a la recolección de todo tipo de frutos, nosotros nos limitaremos a hablar aquí de uno en concreto, la cosecha de la uva, es decir, la vendimia, porque es de la que poseemos más testimonios y más completos.

⁶⁷⁴ Los investigadores en general se atienen a esta consideración de Dioniso como dios de todo elemento vegetal y húmedo y no circunscrito exactamente a la agricultura. Nilsson (1955) I, p. 585 califica a Dioniso como dios de la vegetación y de la arboricultura, pero sin relación con la fertilidad agraria (“Mit der agrarischen Fruchtbarkeit hat er nichts zu tun”); Otto (1997), p. 116 afirma que Dioniso es el señor y dispensador de toda la naturaleza húmeda, y que su fuerza se manifiesta por igual en la vid y en el crecimiento de los árboles, ante todo de aquellos que dan frutos jugosos; por último Daraki (2005), p. 39 y ss. llama a Dioniso dios agrario, pero a continuación añade que es también soberano de los árboles, dispensador de frutos en abundancia, de las flores, del crecimiento de las plantas, en una palabra, el que dirige la vida de toda la vegetación.

Una de las fiestas de la cosecha más importantes en honor de Dioniso son las Oскоforias. En realidad, no es sólo una fiesta de la cosecha, sino también del vino, y podríamos haber hablado de ella en el epígrafe que hemos dedicado a Dioniso y al vino, pero si hemos decidido incluirla aquí es porque en esta fiesta se pone más bien de relieve la “acción de gracias” que los hombres dan a Dioniso por haberles concedido la uva y su recolección que por otorgarles el vino en sí.

Dado que se trata de una fiesta de la vendimia, las Oскоforias tenían lugar en otoño, en el día séptimo del mes Pianepsión, el mismo día del festival de Apolo. Para Simon⁶⁷⁵, es de gran relevancia religiosa que estos dos dioses, Apolo y Dioniso, tan diametralmente opuestos entre sí, compartan el mismo día de fiesta.

La ceremonia principal de esta fiesta, según Hedreen⁶⁷⁶, es una procesión que empezaba en un santuario de Dioniso en Atenas –un santuario desconocido, en opinión del propio autor⁶⁷⁷- y recorría su camino en dirección al puerto de Falero, al santuario de Atenea Escírade. La procesión estaba encabezada por dos jóvenes que llevaban en su mano izquierda unos sarmientos con uvas (ὠσχοι), de donde se les llamó ὠσχοφόροι. Estos dos iban disfrazados de mujer⁶⁷⁸, según Parke⁶⁷⁹ porque con ello pretendían recordar un truco que usó Teseo con éxito cuando fue a Creta a enfrentarse con el Minotauro y que fue disfrazarse de mujer joven para que el rey Minos no lo reconociese cuando fuera a ofrecerlo como sacrificio al Minotauro.

Estos jóvenes eran salaminios, porque Atenea Escírade, a cuyo santuario se dirigía la procesión, como decíamos, era la patrona de la isla de Salamina. Dentro del santuario había un recinto llamado *Oschophorion*, en el que se hacían las ofrendas.

Un coro seguía a los ὠσχοφόροι e iba cantando himnos de camino al Falero, algunos alegres y otras tristes⁶⁸⁰. Una vez allí, se realizaban sacrificios y libaciones, en las que se gritaba “eleleu, iou, iou”, como dice Plutarco (*Thes.* 22.4). Se representaban

⁶⁷⁵ Simon (2003), p. 89.

⁶⁷⁶ Hedreen (1992), p. 83.

⁶⁷⁷ Parke (1977), p. 77 cree que, aunque no se sabe de qué templo salían, es razonable pensar que partían del santuario de Dioniso ἐν Λίμναις, que es el más antiguo santuario de Atenas en el que se celebraban fiestas en honor de Dioniso, como dice Tucídides (2.15.4); la opinión de Parke es compartida por Deubner (1932), p. 143.

⁶⁷⁸ Toda esta información sobre las Oскоforias proviene de Focio (*Bibl.* 322a.13): Ὤσχοφορικὰ δὲ μέλη παρὰ Ἀθηναίοις ἦδετο. Τοῦ χοροῦ δὲ δύο νεανῖαι κατὰ γυναῖκας ἐστολισμένοι κλημά τ' ἀμπέλου κομίζοντες μεστὸν εὐθαλῶν βοτρυῶν (ἐκάλουν δὲ αὐτὸ ὠσχήν, ἀφ' οὗ καὶ τοῖς μέλεσιν ἢ ἐπωνυμία) τῆς ἐορτῆς καθηγούντο. “Los atenienses entonan cantos oскоforios. Dos jóvenes del coro, vestidos como mujeres, llevan un sarmiento de vid lleno de racimos maduros (a esto lo llaman ὠσχήν, de donde viene la denominación para los cantos oскоforios) y guían la comitiva de la fiesta”.

⁶⁷⁹ Parke (1977), p. 78.

⁶⁸⁰ Según Farnell (1894) V, p. 202, las canciones alegres se refieren a que Teseo ha vuelto victorioso de matar al Minotauro y las tristes son relativas a la muerte del padre de Teseo, Egeo.

también danzas. Tal ritual, según Simon⁶⁸¹, era típico de los festivales en honor de los dioses de la vegetación, que no eran inmortales, sino que morían.

Tras la procesión se celebraba una carrera en la que tomaban parte unos efebos de cada tribu. El vencedor podía beber de las vasijas en las que se había mezclado aceite, vino, miel, queso y harina de cebada⁶⁸².

Fue Deubner⁶⁸³ el primero que, como este festival tenía lugar cada año en la época de la vendimia, le atribuyó el carácter de acción de gracias a Dioniso, el dador de la uvas. Además los cantos, que tenían lugar en las Oscoforias, eran también los que se entonaban en época de la vendimia.

Es cierto que el sarmiento con la rama de uvas, rasgo principal de las oscoforias, es uno de los atributos de Dioniso a partir de 560-550 a.C. y se vuelve muy común en la segunda mitad del siglo VI a.C. Para Hedreen⁶⁸⁴, sin embargo, este atributo no es propio de Dioniso, sino que se trata más bien de lo contrario, que el hecho de que Dioniso se represente con el sarmiento y las uvas es un reflejo de esta práctica de las Oscoforias.

No todos los autores, sin embargo, están de acuerdo con Deubner en atribuir las Oscoforias a Dioniso. Ferguson⁶⁸⁵, por ejemplo, basándose en la Suda y otros textos, aduce que las Oscoforias no tenían nada que ver con Dioniso, sino que eran exclusivamente una fiesta en honor de Atenea Escírade, algo que negaba Deubner⁶⁸⁶.

Una opinión intermedia entre la de Deubner y la de Ferguson es la de Parke⁶⁸⁷. Según este autor, Deubner acertaba al pensar que las Oscoforias eran una fiesta en honor de Dioniso y de la cosecha de la uva, porque caen en época de vendimia y porque el acto principal de la fiesta era llevar sarmientos con racimos de uvas. A su vez, concede la razón a Ferguson, porque los salaminios, cuya importante participación en las Oscoforias ya hemos destacado, tenían una diosa llamada Escírade, entre cuyas competencias se encontraba la cosecha de la uva. Más tarde los salaminios se

⁶⁸¹ Simon (2003), p. 90.

⁶⁸² Nuestra fuente sigue siendo Focio (*Bibl.* 322a.27): 'Εξ ἐκάστης δὲ φύλης ἔφηβοι διημιλλῶντο πρὸς ἀλλήλους δρόμῳ· καὶ τούτων ὁ πρότερος ἐγεύετο ἐκ τῆς πενταπλῆς λεγομένης φιάλης, ἣ συνεκινῶτο ἐλαίῳ καὶ οἶνῳ καὶ μέλιτι καὶ τυρῷ καὶ ἀλφίτοις. “De cada tribu contendían unos efebos en una carrera de unos contra otros. Y el primero de estos probaba de la vasija llamada de cinco ingredientes, en la cual se habían mezclado conjuntamente aceite, vino, miel, queso y harina de cebada”.

⁶⁸³ Deubner (1932), p. 146. Y añade que las Oscoforias, al celebrarse cuando finalizaba la vendimia, tenían como finalidad la bendición de los racimos.

⁶⁸⁴ Hedreen (1992), p. 84.

⁶⁸⁵ Ferguson (1938), p. 39.

⁶⁸⁶ Deubner (1932), p. 143.

⁶⁸⁷ Parke (1977), p. 79.

encargaron de conectar a su diosa Escírade con Atenea, la diosa de Atenas, de donde nació el nombre compuesto de Atenea Escírade.

Simon⁶⁸⁸, por su parte, critica esta idea de que las Oscoforias se celebran en honor de Atenea, ya que, a su entender, en todos los lugares de Grecia y en todas las épocas, el dios de la uva fue Dioniso. Según ella, debemos pensar que la participación de Atenea en las Oscoforias es la misma que tiene lugar en otros ritos de vegetación, como las Esciras y las Arreforias, en cuanto que se celebran para el bienestar de la comunidad. Y añade Simon que este festival de las Oscoforias, en virtud de su carácter de rito de vegetación, debe retrotraerse a época minoica.

Aparte de las Oscoforias, otros testimonios que vinculan a Dioniso con la recolección de la uva son los vasos de cerámica. Un tipo de escena comúnmente representado en ellos coloca a Dioniso sentado en un taburete en medio de un viñedo, mientras diminutos silenos recolectan las uvas. En otras escenas se representan unas cestas que muestran que los silenos están a punto de recoger las uvas.

Finalmente, nos referimos a Osiris, identificado con Dioniso, como ya sabemos de sobra, que también es considerado dios de la cosecha. Frazer⁶⁸⁹ nos recuerda una costumbre antigua de los segadores egipcios según la cual se golpean el pecho y se lamentan sobre la primera gavilla cortada, mientras invocan a Isis a la vez⁶⁹⁰. La invocación adquiere la forma de un canto melancólico, que según los griegos se llamaba *μανέρω*⁶⁹¹. Probablemente estos cantos dolorosos eran lamentaciones por Osiris, el dios del cereal muerto por las hoces de los segadores, pues la cosecha del cereal simboliza la muerte del dios, del mismo modo que el crecimiento del cereal simboliza el nacimiento del dios.

En resumen, parece que las pruebas aducidas en relación con Dioniso y la cosecha son algo más consistentes que en el caso de Dioniso y la agricultura, pero no dejan de ser bastante reducidas. El principal apoyo con que contamos son las

⁶⁸⁸ Simon (2003), p. 91.

⁶⁸⁹ Frazer (1961), p. 45

⁶⁹⁰ D.S. 1.14.2: ἔτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμυθέντας στάχους θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος καὶ τὴν Ἴσιν ἀνακαλεῖσθαι, καὶ τοῦτο πράττειν τιμὴν ἀπονέμοντας τῇ θεᾷ τῶν εὐρημένων κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τῆς εὐρέσεως καιρὸν. “Pues aún ahora en la recolección los hombres, tras colocar las primeras espigas segadas, se golpean cerca de la gavilla e invocan a Isis, y hacen esto para conceder honor a la diosa de los encontrados en el momento oportuno desde el principio del encuentro”.

⁶⁹¹ Athen. *Epit.* 2.2.127: ζητεῖν οὖν αὐτὸν τοὺς ἀπὸ τῆς χώρας μετὰ τινος μεμελωδημένου θρήνου καὶ ἀνακλήσεως, τοιοῦτος δὲ καὶ ὁ παρ' Αἰγυπτίοις καλούμενος Μανέρω. “Busca a los del país con un treno melodioso y una invocación. Este entre los egipcios se llama Maneros”.

Oscoforias, fiestas dedicadas a Dioniso como dios de la cosecha de la vid, pero este punto no deja de ser un elemento más de su aspecto como dios del vino, por lo que deberíamos preguntarnos hasta qué punto podemos hablar de Dioniso como dios de la recolección. Sobre esto hablaremos algo más detalladamente a continuación en las conclusiones.

12.6. CONCLUSIONES

Tras el análisis anterior llegamos a la conclusión de que sólo podemos considerar a Dioniso como dios del vino. Y de hecho, lo hemos visto, era considerado así desde los primeros textos griegos, por más que algunos investigadores se negaran a afirmar la antigüedad de tal vinculación. De los demás rasgos que le atribuye a Diodoro, podemos afirmar que la relación con el dios es más bien tenue, por no decir que nula. Respecto a la cerveza, por más que los griegos la conocieran por los tracios, con los que se relaciona frecuentemente a Dioniso, es un elemento importado de Egipto y un rasgo propio de Osiris que se ha adjudicado a Dioniso en virtud del sincretismo entre ambos, por lo que fácilmente vemos que no es un elemento inherente a él. En relación a la agricultura la solución no es tan fácil. Existen algunas huellas, como el epíteto Liknites, derivado de un instrumento que se utiliza para aventar el grano, que podrían hacernos pensar en una vinculación de Dioniso con la agricultura. Pero se trata de una prueba muy secundaria y poco relevante para apoyarse en ella. Además en Grecia en general se consideraba a Deméter como diosa del cereal y de la agricultura y no parece que ningún otro dios haya asumido esas mismas funciones, al menos de un modo destacado. Debemos hablar de Dioniso, como dijimos arriba, como dios de la fertilidad y de la vegetación a un nivel general, que hace nacer y crecer todo tipo de plantas y árboles, pero sin relación directa con la agricultura.

Finalmente, respecto a la relación de Dioniso con la recolección o cosecha de los frutos nos encontramos con escasos datos que favorezcan esta vinculación. Principalmente tenemos las Oscoforias, en las que se celebra a Dioniso durante la recogida de la uva, pero este rasgo pertenece más bien a Dioniso como dios del vino, así que debemos cuestionarnos seriamente si Dioniso es también un dios de la recolección como Diodoro pretende.

13. CASTIGO DE LOS IMPÍOS

13.1. INTRODUCCIÓN

En algunos pasajes de su obra Diodoro menciona a personajes que por su impiedad hacia Dioniso fueron castigados por el dios. Cita en primer lugar (3.65.4) a Penteo, Mirrano y Licurgo. En 4.3.4 vuelve a hacer mención de otros, en este caso de Licurgo y Penteo. Y en 5.50.2 y ss. cuenta la historia de Butes.

A lo largo de la literatura griega y no sólo en Diodoro, se han testimoniado estos ejemplos de impiedad hacia Dioniso. El mito de Licurgo aparece ya en la *Iliada* (6.130 y ss) y en Eumelo (fr. 11 Bernabé), lo que da muestras evidentes de su antigüedad. El castigo de Penteo está desarrollado ampliamente en las *Bacantes* de Eurípides. De los mitos de Mirrano y Butes, desgraciadamente, no sabemos mucho más aparte de lo que nos cuenta Diodoro. Todo esto nos hace suponer que debió de haber, como afirma Jeanmaire⁶⁹², una cierta resistencia a Dioniso y a sus cultos en algunos lugares de Grecia, lo que se plasmó en estos mitos. Pero esta oposición no se debe a que Dioniso fuera un dios extranjero o procedente de regiones periféricas de Grecia, como Tracia, como algunos autores quisieron suponer, ya que en otro lugar demostramos que Dioniso es un dios de origen claramente griego⁶⁹³; sino que el rechazo de los cultos de Dioniso se debía más bien a que con ellos, entre otras cosas, algunos creían que se pervertía a las mujeres al hacerlas salir de su casas y llevarlas por los montes, lo que debió producir el escándalo de los sectores más conservadores y tradicionalistas de la sociedad griega. Empecemos por analizar individualmente estos personajes impíos de que habla Diodoro.

⁶⁹² Jeanmaire (1978), p. 67.

⁶⁹³ Sobre esta discusión, cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

13.2. LICURGO

Cuenta Diodoro en 3.65.4 que, cuando Dioniso volvía desde Asia y pretendía cruzar hasta Europa, firmó una alianza con Licurgo, rey de los tracios. Pero después de que las bacantes ya habían atravesado el Helesponto, Licurgo se lanzó de noche con su ejército contra ellas en un lugar llamado Nisio y las mató a todas. Dioniso, que estaba en la otra orilla, se enteró de la noticia por un lugareño llamado Cárope, y haciendo cruzar su ejército al otro lado, derrotó a Licurgo y lo hizo prisionero. Tras infligirle todo tipo de ultrajes, lo cegó y lo crucificó. Por último, en agradecimiento a Cárope, le nombró rey de los tracios y le enseñó los ritos dionisiacos.

Hasta aquí el texto de Diodoro. Llamamos la atención en este relato varios puntos, sobre todo si lo ponemos en relación con la narración más antigua de este mito, que se encuentra en *Iliada* 6.130 y ss⁶⁹⁴. Veamos este pasaje y compáremoslo con el de Diodoro:

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος
δὴν ἦν, ὅς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν·
ὅς ποτε μαινομένοιο Διώνυσοιο τιθήνας
σεῦε κατ' ἡγάθεον Νυσηΐον· αἱ δ' ἅμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου
θεινόμεναι βουπλήγι· Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς
δύσεθ' ἄλως κατὰ κῦμα, Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ
δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλή.
τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζῶντες,
καί μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάϊς·

“Pues ni siquiera vivió mucho tiempo Licurgo, el poderoso
hijo de Driante, que luchó contra los dioses celestiales.
Éste, en una ocasión, persiguió a las nodrizas del enloquecido
Dioniso en el divino Niseo. Y todas ellas al mismo tiempo
arrojaron los tirsos a tierra, golpeadas con la aguijada
por Licurgo, asesino de hombres. Dioniso, atemorizado,
se sumergió en una ola del mar y Tetis lo acogió, asustado, en su seno.

⁶⁹⁴ Las otras versiones del mito, ya posteriores, y que manejaremos aquí son: S. *Ant.* 956 y ss; Apollod. *Bibl.* 3.5.1. y ss.; Pherecyd. ap. Hygin *Astr.* 2.21 (=FGrH 3 fr. 90d) ; Hygin. *Fab.* 132; y Nonn. *D.* 20.149 y ss.

Pues se había apoderado de él un fuerte temor por la amenaza del hombre.

Después se irritaron con él los dioses que viven cómodamente,
y lo dejó ciego el hijo de Cronos”.

La primera diferencia es que, mientras Homero nombra al padre de Licurgo, Driante, Diodoro no hace mención de él. Sin embargo, en otro pasaje posterior (5.50.2), el historiador dice:

μυθολογοῦνται Βορέου γενέσθαι παῖδες Βούτης καὶ Λυκοῦργος οὐχ ὁμομήτριοι·

“Cuentan que Bóreas tuvo unos hijos no de la misma madre: Butes y Licurgo”.

En este sentido Diodoro se opone a la tradición, pues es el único autor de la literatura griega que nombra al viento Bóreas como padre de Licurgo. Los otros autores que han incluido este relato en sus obras coinciden con la versión que presenta Homero⁶⁹⁵.

Así Apolodoro (*Bibl.* 3.5.1) en un texto que ya recogido en otro lugar⁶⁹⁶:

Λυκοῦργος δὲ παῖς Δρύαντος, Ἰδωνῶν βασιλεύων, οἱ Στρυμόνα ποταμὸν παροικοῦσι, πρῶτος ὑβρίσας ἐξέβαλεν αὐτόν.

“Licurgo, hijo de Driante, rey de los Edones, que habitan al lado del río Estrimón, en primer lugar se ensoberbeció y lo expulsó (sc. a Dioniso)”.

También lo menciona Sófocles (*Ant.* 955 y ss):

Ζεύχθη δ' ὀξύχολος παῖς ὁ Δρύαντος,
Ἰδωνῶν βασιλεύς, κερτομίους
ὀργαῖς, ἐκ Διονύσου
πετρώδει κατάφαρκτος ἐν δεσμῷ.

“Fue encadenado el irascible hijo de Driante, rey de los Edones, por su injuriosa cólera, encerrado por Dioniso en una cárcel de piedra”.

E igualmente Higino (*Fab.* 132) habla de Driante como padre de Licurgo:

Lycurgus Dryantis filius Liberum de regno fugavit.

“Licurgo, hijo de Driante, puso en fuga a Líber (= Dioniso) de su reino”.

⁶⁹⁵ Excepto Nono de Panópolis (*D.* 20.149), que presenta a Licurgo como hijo de Ares. Algunos autores como Rapp (1894-1897), coll. 2202 han interpretado esta filiación porque Licurgo sería una hipóstasis heroica del dios. Y se comprende que se equipare a ambos, pues en la obra de Nono Licurgo tiene categoría de dios, como Ares, pues lo adoran los pastores árabes. Por lo demás, a pesar de esta innovación de Nono, en su narración poética se mantienen las constantes del mito: persecución de las nodrizas por parte de Licurgo, dispersión de éstas y castigo a Licurgo por parte de Zeus.

⁶⁹⁶ Cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

En segundo lugar, mientras que la ubicación geográfica del mito por parte de Diodoro es bastante precisa, Homero no nos especifica dónde sucede este acontecimiento⁶⁹⁷ y sólo menciona “el divino Niseo”, de cuya difícil identificación ya hemos hablado anteriormente⁶⁹⁸.

Diodoro llama a Licurgo “rey de los tracios”, con lo que ya tenemos la primera precisión geográfica que nos sitúa en el lugar de los hechos. Siguiendo el pasaje, Diodoro afirma que Dioniso hizo cruzar a su ejército por el Helesponto y que, cuando ya lo habían atravesado las ménades, Licurgo las atacó y las mató en un lugar llamado Nisio, que no sabemos si se puede identificar con el Niseo mencionado por Homero. No explica si es una ciudad, un monte u otro tipo de accidente geográfico, pero se puede deducir por lo dicho que está en la costa del Helesponto o en las proximidades. El hecho de que el texto homérico mencione después que Dioniso, para escapar de la ira de Licurgo, se sumergiera en el mar puede corroborar esta localización.

Los otros autores que narran el mito han intentado también situar este ataque de Licurgo al ejército de Dioniso.

Apolodoro, en el pasaje que hemos citado arriba, sólo dice que Licurgo era rey de los edones, que viven junto al río Estrimón. La misma información –que Licurgo es rey de los edones- vimos que también la aportaba Sófocles.

El Estrimón⁶⁹⁹ (actual Struma) de que habla Apolodoro es un río que atraviesa las regiones de Macedonia y Tracia, y desemboca en el Egeo, en el golfo Estrimónico. Con esta mención del Estrimón, pues, Apolodoro también sitúa la acción en Tracia. Por otra parte, el pueblo de los edones citado por Apolodoro y Sófocles es uno de los muchos que vivían en territorio tracio. Se refieren a ellos varios autores, como Heródoto (7.110), Tucídides (4.102.2) e Higino (*Fab.*132), que dice que Licurgo fue arrojado a las panteras en el monte Ródope⁷⁰⁰, de Tracia, con lo cual encontramos una cierta unanimidad a la hora de escoger esta región como lugar de los hechos.

⁶⁹⁷ Aunque ya hemos dicho (cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*) que el escoliasta del pasaje homérico lo sitúa en Tracia.

⁶⁹⁸ Cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

⁶⁹⁹ Bredow (2001), coll. 1058.

⁷⁰⁰ Actualmente se llama Ródope a toda una cordillera que se extiende por Bulgaria y Grecia. En la Antigüedad, sin embargo, parece que Ródope era el nombre de un solo monte, como afirma, por ejemplo Heródoto (4.49): ἐκ δὲ Παιόνων καὶ ὄρεος Ῥοδόπης Σκίος ποταμὸς μέσον σχίζων τὸν Αἴμον ἐκδιδοῖ ἐς αὐτόν. “Desde los peonios y la montaña de Ródope el río Escio, que corta por la mitad al Hemo, desemboca en él”. Igualmente en 8.116: ὃς οὐτε αὐτὸς ἔφη τῷ Ξέρξῃ ἐκὼν εἶναι δουλεύσειν ἀλλ’ οἷχετο ἄνω ἐς τὸ ὄρος τὴν Ῥοδόπην. “Él mismo (sc. el rey de los bisaltes) dijo que no iba a ser esclavo de Jerjes por gusto, sino que marchó arriba, hacia el monte Ródope”. También aparece Ródope en singular, como

Sólo hay dos autores –Antímaco y Nono- que ubican el ataque de Licurgo en Arabia, en la ciudad de Nisa, que sitúan en aquella parte del mundo. El testimonio del primero está recogido por nuestro autor, Diodoro en 3.65.7:

τῶν δὲ ποιητῶν τινες, ὧν ἐστὶ καὶ Ἀντίμαχος, ἀποφαίνονται τὸν Λυκοῦργον οὐ Θράκης, ἀλλὰ τῆς Ἀραβίας γεγονέναι βασιλέα, καὶ τῷ τε Διονύσῳ καὶ ταῖς βάκχαις τὴν ἐπίθεσιν ἐν τῇ κατὰ τὴν Ἀραβίαν Νύση πεποιῆσθαι.

“Algunos poetas, entre los cuales está Antímaco, afirma que Licurgo fue rey no de Tracia, sino de Arabia y atacó a Dioniso y las bacantes en Nisa de Arabia”.

Nono (*D.* 20.146 y ss), por su parte, afirma:

Ἀραβίης ἐπέβαινε, καὶ εὐόδμων ἀπὸ δένδρων
Νυσιάδος τανύφυλλον ἐθάμβεε δειράδα λόχμης
καὶ πόλιν αἰπύδητον, ἀκοντοφόρων τροφὸν ἀνδρῶν.
ἔνθα τις, Ἄρεος αἶμα, μαιφόνος ᾧκεεν ἀνὴρ, [...]
αἰνομανὴς Λυκόοργος

“Y marchó (sc. Dioniso) hacia Arabia, y bajo los árboles fragantes se admiró del risco frondoso del bosque de Nisa y de la ciudad en lo alto, criadora de hombres portadores de dardos. Allí vivía un hombre asesino, hijo de Ares,[...] el delirante Licurgo”.

Sobre Cárope, el personaje que ayuda a Dioniso sólo habla Diodoro: nos lo presenta como padre de Eagro y abuelo de Orfeo⁷⁰¹. Añade Diodoro que Dioniso, en agradecimiento a Cárope, además de entregarle el reino de Tracia, le enseña los ritos órficos, los cuales pasan a su hijo Eagro y de aquí a Orfeo. Tenemos aquí una mención por la cual los ritos dionisiacos habrían llegado a Orfeo por herencia familiar. Esto es interesante, como veremos en otro capítulo⁷⁰², por la relación tan estrecha entre Orfeo y los ritos dionisiacos. En lugar de Cárope, Homero introduce al personaje de Tetis como

un solo monte en: Th. (2.96.2): ἀνίστησιν οὖν ἐκ τῶν Ὀδρυσῶν ὁρμώμενος πρῶτον μὲν τοὺς ἐντὸς τοῦ Αἴμου τε ὄρους καὶ τῆς Ῥοδόπης Θράκας. “Comenzando con los odrisios, expulsa (sc. Sitalces) primero a los tracios que están entre el monte Hemo y el Ródope”; Str. (7.5.1): ἐφ' ἐκάτερα δ' αὐτῆς ἐπὶ μὲν τὰ Θράκια ἢ Ῥοδόπη ὁμορεῖ, ὑψηλότατον ὄρος μετὰ τὸν Αἶμον “por ambos lados (sc. de Peonia) hacia la parte tracia limita el Ródope, el monte más elevado después del Hemón”; y Ov. (*Met.* 6.87): *Threiciam Rhodopen habet angulus unus et Haemum*. “Una esquina tiene el tracio Ródope y el Hemo”.

⁷⁰¹ Evidentemente, no es la única genealogía de Orfeo que mencionan los textos. En lugar de Cárope, aparece en la Suda (s.v. Ὀρφεύς) Pieros como abuelo de Orfeo.

⁷⁰² Cf. cap. *Cultos y ritos dionisiacos*.

la que auxilia a Dioniso cuando es perseguido por Licurgo. Tetis aparece también en la narración de Eumelo (fr. 11 Bernabé):

ὁ δὲ ὑπὸ δέουσι εἰς τὴν θάλασσαν καταδύνει καὶ ὑπὸ Θέτιδος
ὑπολαμβάνεται καὶ Εὐρυνόμης.

“Y él (sc. Dioniso) por necesidad se sumerge en el mar y es recogido por Tetis y Eurínome”.

Y en la de Apolodoro (*Bibl.* 3.5.1):

Καὶ Διόνυσος μὲν εἰς θάλασσαν πρὸς Θέτιν τὴν Νηρέως κατέφυγε.

“Y Dioniso huyó hacia el mar junto a Tetis”.

E igualmente se la menciona en una versión alternativa del mito atribuida a Asclepiades (ap. Hygin. *Astr.* 2.21)⁷⁰³:

Hae dicuntur a Licurgo fugatae et prater Ambrosiam omnes ad Thetis profugisse, ut ait Asclepiades.

“Se cuentan que éstas (sc. las nodrizas de Dioniso), puestas en fuga por Licurgo, huyeron hacia Tetis todas menos Ambrosia, como afirma Asclepiades”.

Respecto a las mujeres que acompañaban a Dioniso, Diodoro afirma que eran ménades. Homero, por el contrario, las llama nodrizas de Dioniso, aunque ya vimos en otro capítulo⁷⁰⁴ cómo se podían identificar ambas, pues las nodrizas se hallan en un contexto cultural, como indica el epíteto del dios μαινομένοιο y que se mencionen objetos sagrados (θύσθλα).

Apolodoro las llama literalmente βάκχαι (“bacantes”) y Sófocles ἐνθέους γυναῖκας (“mujeres inspiradas”), con lo cual parece referirse inequívocamente a las bacantes. Ferecides (ap. Hygin. *Astr.* 2.21 = *FGrH* 3 F 90d) las llama ninfas, que son nodrizas de Dioniso, e incluso aporta sus nombres: Ambrosia, Eudora, Pedile, Coronis, Polixo, Fito y Tione.

En cuanto al castigo de Licurgo, también observamos notables diferencias entre el texto de Diodoro y el de Homero. El primero cuenta que Dioniso capturó a Licurgo, lo cegó, lo torturó y finalmente lo crucificó, mientras que el segundo sólo dice que se volvió odioso para los dioses y finalmente fue también cegado, pero no por el propio

⁷⁰³ Sin embargo, en la versión de Ferecides que recoge el propio Higino (*Astr.* 2.21) es Ino la que acoge a Dioniso.

⁷⁰⁴ Cf. cap. *El cortejo de Dioniso*.

Dioniso, sino por el hijo de Crono, es decir Zeus. Según Kirk⁷⁰⁵, el castigo con la ceguera a Licurgo es un castigo a la impiedad, como le ocurrió a Tiresias. El esolío al pasaje homérico asegura que fue castigado por haber presenciado los rituales secretos del dios, pero más probablemente es que el castigo se debiera a su comportamiento impío en general.

También varía la versión que ofrecen los otros mitógrafos. Apolodoro narra que los edones encadenaron a Licurgo en el monte Pangeo, donde murió descuartizado por unos caballos, mientras que Higino –ya lo mencionamos- dice que Dioniso arrojó a Licurgo a las panteras en el monte Ródope. Antes cuenta, sin embargo, que le infundió la locura y que mató su mujer y a su hijo. El castigo de los impíos con la locura (μανία) por parte de Dioniso es muy habitual. Hablaremos después más en profundidad de esto en el mito de Butes.

Un autor posterior en unos siglos, Longo de Lesbos (4.3) menciona brevemente el castigo del encadenamiento para Licurgo, que parece remontar a la misma tradición seguida por el mitógrafo Apolodoro⁷⁰⁶:

Εἶχε δὲ καὶ ἔνδοθεν ὁ νεὼς Διονυσιακὰς γραφάς· Σεμέλῃν τίκτουσαν,
Ἀριάδνῃν καθεύδουσαν, Λυκοῦργον δεδεμένον, Πενθέα διαιρούμενον·

“El templo tenía unas pinturas relacionadas con Dioniso: a Semele dando a luz, a Ariadna dormida, a Licurgo encadenado y a Penteo descuartizado”.

El motivo del enfrentamiento de Licurgo con Dioniso ha sido motivo de controversia. El texto de Diodoro afirma que tanto él como otros rivales suyos –Penteo, Mirrino- le atacaron porque despreciaban su desenfreno y porque con sus ritos pretendía seducir a las mujeres de otros hombres. Del pasaje de Homero se desprende más bien una conclusión general: que los dioses son superiores a los hombres y que el enfrentarse a ellos acarrea el castigo por su parte. El castigo a Licurgo es un castigo a su ὕβρις, como tantas veces aparece en la literatura griega.

⁷⁰⁵ Kirk (1990), p. 174.

⁷⁰⁶ Según Séchan (1967), p. 69 esta tradición seguida por Apolodoro remontaba a Esquilo, que en su trilogía llamada *Likurgeia* escenificaba el mito de Licurgo y era la obra más antigua que trataba sobre el tema. El propio Séchan (1967), p. 76 afirma que en la trilogía de Esquilo se exponían dos castigos para Licurgo: el primero, en las *Basárides*, consistía en que Dioniso enviaba la locura a Licurgo y éste mataba a su mujer y su hijo. El segundo, en los *Neaniskoi* (“los jovencitos”), era que los tracios, para apartar el hambre que se extendía sobre su país, seguían un oráculo y encerraban a Licurgo encadenado en una caverna. El otro castigo que sufría Licurgo de ser despedazado por los caballos que mencionaba Apolodoro era para Séchan una contaminación en este núcleo primitivo. Ya Levi (1909), p. 244 pensaba que la fuente de Apolodoro era la *Likurgeia* de Esquilo.

A finales del siglo XIX Rapp⁷⁰⁷, dentro de la moda de interpretar los ritos de manera naturalista propia de su época, consideraba el enfrentamiento entre Dioniso y Licurgo (a quien identifica con Ares⁷⁰⁸) como un reflejo de la lucha entre la primavera y el invierno. Dioniso, como dios de la vegetación, representa la primavera, mientras que Licurgo, cuyo padre, según Diodoro, es Bóreas, el gélido viento del Norte, representa la estación fría.

A mediados del siglo XX Pastorino⁷⁰⁹ en su ensayo sobre el *Lucurgus* de Nevio aportaba una explicación casi socio-política: con el mito de Licurgo se intenta explicar la oposición en Roma de las clases aristocráticas conservadoras (representadas por Licurgo) al culto de Dioniso, que es un dios de las clases populares y el garante de las libertades públicas y democráticas.

Más recientemente Burkert⁷¹⁰ ha visto en este episodio de Licurgo “una tensión entre la locura divina y el orden humano”. Es decir, que la llegada del dios y sus bacantes supone una subversión del orden establecido.

En nuestra opinión coincidimos en parte con Burkert al señalar que la irrupción de Dioniso en el reino de Licurgo en Tracia es una alteración del orden establecido por los hombres. A esto añadimos que Licurgo comete impiedad al oponerse y perseguir los ritos religiosos de un dios, que al fin y al cabo es superior a él, que es un simple mortal. Todas las demás interpretaciones que se han añadido a ésta nos parecen accesorias.

13.3. PENTEO

A Penteo lo cita Diodoro como enemigo de Dioniso en 3.65.4 y 4.3.4. Afirma que el dios lo castigó haciendo que las bacantes lo despedazaran vivo. Le acusa de ser impío y de despreciar sus misterios, porque con ellos se pervierte a las mujeres. Pero esta misma acusación la aplica Diodoro a Mirrano y Licurgo y no se detiene a hacer distinciones entre las culpas de cada uno y sólo desarrolla la historia de Licurgo, como vimos antes.

La derrota de Penteo a manos de Dioniso es el tema de la tragedia de las *Bacantes* de Eurípides y quizá por eso, por ser una historia de sobra conocida, Diodoro no se detiene para explicarla a sus lectores. Pero conviene que nosotros precisemos algo más sobre este asunto apenas esbozado. Como decimos, Diodoro se limita a simplificar

⁷⁰⁷ Rapp (1894-1897), coll. 2203; igualmente Marbach (1927), coll. 2437.

⁷⁰⁸ Sobre Licurgo y Ares, cf. nota 695.

⁷⁰⁹ Pastorino (1957), p. 11; Cf. tb. pp. 71 y 135.

⁷¹⁰ Burkert (1972), p. 198.

la historia de Penteo y aporta dos motivos por los que Dioniso lo castiga, por ser impío y por pensar que los ritos dionisiacos pervierten a las mujeres. Pero si examinamos detenidamente la obra de Eurípides, descubrimos hasta cuatro razones principales por los que Penteo sufre castigo, dos más de las que decía Diodoro. Como ilustración de cada motivo, añadimos un texto correspondiente de las *Bacantes* en el que está reflejado:

En primer lugar, Penteo no reconoce a Dioniso como dios griego, sino como uno extranjero que quiere instalar sus ritos. Aparece en los versos 220 y ss.:

ἐν δὲ δασκίοις
ὄρεσι θαάζειν, τὸν νεωστὶ δαίμονα
Διόνυσον, ὅστις ἔστι, τιμώσας χοροῖς,
“En los bosques sombríos
andan sueltas (sc. las mujeres de Tebas), honrando con sus coros
a un nuevo dios, Dioniso, quienquiera que sea.”.

En segundo lugar, Penteo pretende prohibir los ritos de Dioniso por ser perjudiciales, pues con ellos se pretende descarriar a las mujeres. Este es mencionado en los versos 260-262:

γυναιξὶ γὰρ
ὅπου βότρυος ἐν δαιτὶ γίγνεται γάνος,
οὐχ ὑγιὲς οὐδὲν ἔτι λέγω τῶν ὀργίων.
“Pues a las mujeres,
cuando se da en el banquete la alegría de la vid,
nada sano digo que hay en sus ceremonias (sc. de Dioniso)”.

En tercer lugar Penteo es calificado de impío de manera general, por enfrentarse a los dioses siendo un simple mortal. Se cita en los versos 794 y ss:

θύοιμι' ἂν αὐτῷ μᾶλλον ἢ θυμούμενος
πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῷ.
“Antes sacrificaría en honor de éste (sc. Dioniso) que irritarme y
dirigirme contra el aguijón, siendo un mortal frente a un dios”.

En último lugar, Penteo es castigado por presenciar los ritos báquicos sin haber sido iniciado, como sugiere Eurípides en los versos 1293 y ss.

Αγ. τί δ' ἐς Κιθαιρῶν' ἦλθε δυσδαίμων ὅδε;
Κα. ἐκερτόμει θεὸν σὰς τε βακχείας μολῶν.
Άgave: “¿Por qué fue este desgraciado (sc. Penteo) al Citerón?

Cadmo: Fue a burlarse del dios y de tus ritos báquicos”

Así pues, de estas razones por las que Penteo es castigado en la tragedia de Eurípides, Diodoro sólo menciona la segunda y la tercera: la oposición a los ritos debido a su poder seductor sobre las mujeres y la impiedad de Penteo para con un ser superior como es un dios.

La visión de Diodoro sobre Penteo es, como vemos, claramente negativa: Penteo es un impío y se opone al culto de Dioniso. Esta valoración negativa del personaje de Penteo se ha mantenido en la mayoría de los investigadores de la primera mitad del siglo XX.

Verrall⁷¹¹ califica a Penteo como prejuicioso, impulsivo, violento y sordo a los avisos por parte de los demás. Considera que es un hombre que ha llegado demasiado joven al poder y por eso se muestra en exceso orgulloso. Añade que su error consiste en castigar a Dioniso y a las bacantes basándose en una simple presunción, lo que representa un intolerable abuso de su autoridad.

Unos pocos años después, Gilbert Murray⁷¹² afirma que Penteo no es el héroe simpático que algunos investigadores han pretendido ver, sino que es el típico tirano de tragedia, de carácter irritable y mente estrecha.

Winnington Ingram⁷¹³ ve en Penteo a un personaje confundido y excitable, en contraste con su antagonista Dioniso, que es calmado, sereno y con dominio de la situación, porque tiene claro lo que ha de hacer, mientras que Penteo no. Añade que Penteo se niega a aprender lo relativo a los ritos dionisiacos y recurre enseguida a la fuerza armada. Más adelante en su obra, sin embargo, Winnington Ingram⁷¹⁴ califica a Penteo de calmado y racional, porque una persona que no tuviera este carácter no podría rebelarse contra la religión y los productos alucinógenos que aporta Dioniso. Sin embargo, reconoce que en Penteo existe la misma ciega pasión que caracteriza a sus oponentes. En otra parte⁷¹⁵ afirma que Penteo es incansable en su lucha contra Dioniso, inmoderado hasta casi llegar a la megalomanía y está poseído por el ansia de poder y de ser alabado. Se caracteriza por la ὀμαθία, por la incapacidad de comprender al sabio – representado por Dioniso-, y ahí se demuestran sus prejuicios y las limitaciones de su mente. En general, Winnington Ingram representa a Penteo como alguien inestable y

⁷¹¹ Verrall (1910), p. 56 y ss.

⁷¹² Murray (1922), p. 79.

⁷¹³ Winnington Ingram (1948), p. 20 y ss.

⁷¹⁴ Winnington Ingram (1948), p. 53.

⁷¹⁵ Winnington Ingram (1948), p. 63.

excitable, un hombre que se deja llevar rápidamente por la ira y por las reacciones violentas.

Dodds⁷¹⁶ tiene una perspectiva también muy negativa del personaje de Penteo. Según él, Eurípides lo ha revestido con los rasgos de un característico tirano de tragedia, con falta de autocontrol, creencia en las habladurías y rumores, brutalidad hacia los desprotegidos y una estúpida confianza en la fuerza física para solventar los problemas espirituales y religiosos.

Gregoire⁷¹⁷ se hace eco de las palabras de Murray: Penteo es violento, brutal, que no respeta a su abuelo Cadmo y que trata al profeta Tiresias con la misma irreverencia y desmesura de otros personajes trágicos. Este supuesto defensor de la moral frente a la inmoralidad que traen los ritos dionisiacos, con su deseo de espiar a las bacantes, obedece a móviles bastante sospechosos. Gregoire no especifica cuáles son esos móviles, pero suponemos que deben de ser de tipo sexual.

Según Jeanmaire⁷¹⁸, Penteo es un personaje excesivamente seguro de sí mismo, en virtud de su juventud, de sus plenos poderes -que le permiten decidir qué se debe hacer y qué no dentro de un orden preestablecido e incuestionable, lo que le lleva prácticamente al autoritarismo- y de su masculinidad elevada hasta la misoginia, pues rechaza los cultos dionisiacos celebrados por las mujeres.

Para finalizar con las visiones negativas del personaje de Penteo, Kirk⁷¹⁹ piensa que Penteo desarrolla algunas de las peores cualidades de los tiranos. Agrega⁷²⁰ que su arrogante confianza en su poder y su rechazo de la religión dionisiaca equivalen a una total ignorancia de su propia naturaleza de hombre, del significado de sus acciones y del propósito real de la vida.

Pasamos ahora a las valoraciones positivas de Penteo. Norwood recoge primero todos los delitos de los que otros investigadores contemporáneos suyos acusaban a este personaje: ateísmo, ferocidad, brutalidad, ceguera y estupidez. Pero luego expone su propia opinión. Afirma⁷²¹ que Penteo tiene, como jefe de estado, el deber y el derecho de prohibir los ritos dionisiacos y de detener a sus propagadores si con ellos se produce una alteración del orden público. Cree que Penteo no es indiferente a la religión, ni tiene estrechez de miras, pues está ansioso por aprender todo lo relativo a las nuevas

⁷¹⁶ Dodds (1960), p. XLIII.

⁷¹⁷ Gregoire (1961), p. 233.

⁷¹⁸ Jeanmaire (1978), p. 143.

⁷¹⁹ Kirk (1979), p. 54.

⁷²⁰ Kirk (1979), p. 66.

⁷²¹ Norwood (1908), p. 61.

doctrinas y el nuevo dios. Al contrario de lo que decían otros estudiosos, incluso si Penteo representara el papel de tirano tradicional, este personaje conserva nuestra simpatía y respeto hasta el final de la obra. Penteo –añade⁷²²– es un príncipe justo y patriótico, irritable sólo contra los que él cree injusto, violento con los que pretenden alterar la paz pública. Tiene defectos, pero se deben a su inmadurez, no a un inflexible ateísmo. Su carácter no está carente de coraje, de simpatía o de sentido común, aunque a veces no sabe aplicar bien estas cualidades. Es generoso, sale en defensa de sus conciudadanos cuando ve sus dominios invadidos por una religión extranjera de dudosa moralidad. Por todo ello, concluye Norwood⁷²³, Penteo, lejos de ser el villano de la obra, es el personaje más bondadoso de ella.

Han tenido que pasar muchos años hasta que alguien secunde estas palabras de Norwood. En 1961 Pohlenz⁷²⁴, aun reconociendo ciertas debilidades de Penteo, como la inmadurez y la impulsividad, sin embargo afirma que no es un tirano egoísta, sino que está guiado por el interés de proteger su estado, cuyo orden y disciplina ve amenazado por los ritos dionisiacos. Sus móviles para espiar a las bacantes no son la lujuria ni la lascivia, sino el deseo de evitar lo peor para la ciudad y sus habitantes.

Frente a los dos puntos de vista que hemos expuesto, Versnel se sitúa una posición intermedia, pues no toma partido especialmente ni a favor ni en contra del personaje de Penteo. Por una parte, defiende⁷²⁵ a Penteo porque, como gobernante de su ciudad, quiere mantener en ella la ley y el orden frente al desorden que introducen los cultos báquicos. En este sentido, Versnel⁷²⁶ califica a Penteo de “ciudadano burgués” que se opone a cualquier modernidad que pueda alterar la estabilidad de su ciudad.

Pero por otra parte, Versnel⁷²⁷ reconoce que Penteo comete impiedad al no reconocer a Dioniso como dios. Así, tema central de la obra es el conflicto entre dos ἀσεβείαι: la que comete Dioniso al introducir cultos nuevos en Tebas y la que se atribuye a Penteo al negar la divinidad de Dioniso. La paradoja trágica está en que ambos están convencidos de tener razón al defender sus posturas, aunque al final Penteo se da cuenta de que se ha equivocado al oponerse a un dios.

Igualmente sitúa en un punto medio también Roux, quien ha escrito el estudio más importante sobre el personaje de Penteo. Esta investigadora, como Norwood y

⁷²² Norwood (1908), p. 65.

⁷²³ Norwood (1908), p. 66.

⁷²⁴ Pohlenz (1961), p. 522.

⁷²⁵ Versnel (1990), p. 160.

⁷²⁶ Versnel (1990), p. 163.

⁷²⁷ Versnel (1990), p. 173 y ss.

Pohlenz, defiende⁷²⁸ que la lucha de Penteo contra Dioniso está dictada por su función de rey. Penteo es un buen rey, que considera intolerable la anarquía que unas mujeres bárbaras comandadas por un extranjero lidio han introducido en Tebas. Reconoce que Penteo es irreflexivo, pero no violento, y en todo caso su impetuosidad es debida a su juventud, lo que le hace más disculpable que otros tiranos de tragedia que ya no son jóvenes, como Edipo o Creonte.

En efecto, Penteo no tiene conciencia, realmente, de estar luchando frente a un dios. Todo lo contrario, lanza la acusación al extranjero lidio por corromper a las mujeres y por introducir nuevos dioses, acusaciones parecidas, como muy bien recuerda Roux⁷²⁹, a las que causaron la condena a muerte de Sócrates. Así que la impiedad de Penteo es de hecho, no de intención, pues él no tiene a Dioniso por un dios. Por tanto, lo que comete Penteo no es tanto un “pecado”, como un error (en griego ἁμαρτία).

Hasta aquí está la visión positiva del personaje de Penteo. Pero, a continuación, Roux⁷³⁰ se centra en los aspectos negativos. Afirma que Penteo no cree en las manifestaciones divinas de Dioniso porque es un sofista, un intelectual. Su perdición no se debe a ignorancia o causas morales, sino a una actitud intelectual, a la excesiva confianza en el poder de la inteligencia. Este excesivo orgullo intelectual del sofista le aleja del verdadero conocimiento, como es el hecho de que Penteo ignore la verdadera naturaleza divina de Dioniso. El rey Penteo se convierte así en el instrumento de su propia condena, pues su ceguera intelectual es la causante de su desgracia. En esto pretende ver la autora una crítica de Eurípides a la sofística, que era agnóstica y confiaba en el poder ilimitado de la razón humana.

Finalmente se halla también en una posición central Oranje, que intenta evitar las posturas radicales de algunos de los investigadores precedentes, según las cuales Penteo es un personaje completamente bueno o malvado, pues cree⁷³¹ que el desarrollo de la acción no justifica estas conclusiones tan extremas. Por una parte, reconoce⁷³² que Penteo puede resultar tiránico y suspicaz respecto a los ritos dionisiacos, pero es verdad que contra esto se puede argumentar que juzga a su prisionero Dioniso de manera justa, pues le permite hablar ampliamente para que se defienda.

⁷²⁸ Roux (1970), p. 20 y ss. esp p. 22.

⁷²⁹ Roux (1970), p. 28.

⁷³⁰ Roux (1970), p. 43 y ss.

⁷³¹ Oranje (1984), p. 40.

⁷³² Oranje (1984), p. 64.

Nuestra opinión personal es que Penteo actúa, al principio, de buena fe al oponerse a unos ritos que pretenden subvertir el orden de la ciudad. Su error (o ἀμαρτία, por usar el término griego que ya empleamos antes) consiste en persistir en su actitud a pesar de las manifestaciones divinas efectuadas por Dioniso en su presencia. Si Penteo hubiera sido desde el principio de la obra un personaje malvado, entonces el desenlace de la misma sólo supondría el castigo de un malhechor. Si existe tragedia o, mejor dicho, ironía trágica, es porque Penteo, pensando que está ayudando a su ciudad, en realidad está cometiendo impiedad hacia un ser superior a él, es decir, un dios.

13.4.MIRRANO

De Mirrano poco sabemos, aparte de lo que nos dice Diodoro en 3.65.4. Fue un rey indio que combatió contra Dioniso. Seguramente la lucha tendría lugar en la expedición de Dioniso a la India, por lo que la oposición de Mirrano a Dioniso sería de carácter puramente militar, como otros pueblos que lucharon frente al dios. Se ha intentado identificar⁷³³ a través de la fonética, aunque sin éxito, a este Mirrano con el personaje llamado Morreo, que aparece en varios cantos de las *Dionisiacas* de Nono⁷³⁴, y que es lugarteniente del rey Deríades, uno de los principales oponentes de Dioniso en su campaña a la India.

13.5.BUTES

Ya hemos dicho, cuando hablábamos de Licurgo, que Diodoro nombra a Butes y Licurgo como hijos de Bóreas. La historia de Butes, contada por Diodoro (5.50.2) es la siguiente: Butes tiende una trampa a su hermano Licurgo y éste le obliga a dejar Tracia con sus cómplices y buscar otra región donde vivir. Butes y sus compañeros navegan por las islas Cícladas y se instalan en una llamada Estrongile⁷³⁵, donde se dedican a la piratería. Como no tienen mujeres, las buscan por la región en torno. Pero como las Cícladas están desiertas o escasamente pobladas, no les queda más remedio que buscar

⁷³³ Köhler (1853) p. 53 y ss. También los identifica, aunque sin aportar ningún tipo de explicación, Pastorino (1957), p. 22. Chuvín (1991), p. 176 niega esta relación entre Mirrano y Morreo. Añade que Mirrano está más próximo a Murranus, nombre que Virgilio (*Aen.* 12.529 y ss) da a uno de los compañeros del rey latino Turno; por su parte, según el mismo Chuvín (1991), p. 299, el nombre de Morreo podría estar relacionado con la dinastía india Maurya, que podrían ser el pueblo indio de los Morieis mencionados por Esteban de Bizancio (s.v. Μωριεῖς).

⁷³⁴ Por ejemplo, en *D.* 26.72 y ss; tb. en 30.13 y ss.

⁷³⁵ Hay varias islas con este nombre, la más conocida de las cuales es la actual isla de Estrómboli, en el archipiélago de las Lípari, pero evidentemente no es ésta a la que se refiere Diodoro. Bien puede tratarse de otra denominación de la isla de Naxos, como afirman Partenio (19) y Plinio (*NH* 4.67).

en otros lugares. Entonces Butes marcha en dirección a Tesalia con sus compañeros donde, tras desembarcar, se encuentra con las nodrizas de Dioniso que están celebrando los ritos orgiásticos en el monte Dríos⁷³⁶. Butes y sus compañeros las atacan y ellas huyen al Dríos. Todas escapan menos Coronis, que es capturada y obligada a yacer con Butes. Ella se siente ultrajada e invoca a Dioniso, quien infunde a la locura a Butes, que termina arrojándose a un pozo y muere.

Hasta aquí la narración de Diodoro. Es curioso que los dos hermanos, Licurgo y Butes aparezcan aquí como enemigos de Dioniso, aunque cada uno por diversos mitos. Aquí Butes aparece como un pirata, como aquellos que se enfrentan a Dioniso en el *Himno homérico* dedicado al dios, aunque si bien éstos son castigados por querer capturarlo, el delito de Butes es de otro tipo, de carácter sexual, por violar a Coronis, la nodriza de Dioniso.

Esta Coronis aparece en otro pasaje de Diodoro (5.52.1) en Naxos, como nodriza de Dioniso junto a Filía, y Clide. Pero en el episodio de Butes, Coronis está celebrando los ritos junto con las demás nodrizas en Tesalia, si es que debemos considerar que la Coronis de la que habla aquí Diodoro es la misma que la del otro texto.

Coronis, como venimos diciendo, es víctima de la violencia ejercida contra ella por Butes y Dioniso castiga a éste con la locura. Es un ejemplo más de un castigo por la

⁷³⁶ Hay otro monte Dríos, en Naxos, que nada tiene que ver con éste, aunque también está relacionado con el mito de Dioniso, pues allí es donde el dios deposita a Ariadna, según Diodoro (5.51.4). Resulta cuanto menos curioso que Diodoro sitúe la acción en Tesalia, donde apenas se han encontrado menciones al culto de Dioniso. Tal vez al mencionar una región que no suele asociarse tradicionalmente con este dios ha querido Diodoro dar una idea de la universalidad de su culto en su propia época. Como ejemplos de la existencia del culto a Dioniso en Tesalia citamos en primer lugar una inscripción (IG 9.2.411), del siglo IV a.C., hallada en Glaphyrae, cerca de la actual Volos, cuyo texto dice: "Ερμῶν εὐξάμενος Διονύσῳ τήνδε ἀνέθηκε. "Hermón, para suplicar a Dioniso, dedicó esta <estela>". En Larisa también hay dos inscripciones relativas a Dioniso: la primera (IG 9.2.522) es un decreto que se encuentra en un estado bastante fragmentario, del siglo II a.C. En la línea 12, de manera aislada se lee la frase: τὸ ἱερὸν τοῦ Διονύσου. "El santuario de Dioniso". La segunda inscripción de Larisa es IG 9.2.573 del siglo I d.C. que contiene una dedicación a Deméter y Dioniso. El comienzo dice: Δήμητρι Φυλάκῃ καὶ Διονύσῳ Καρπίῳ. "A Deméter guardiana y a Dioniso fructífero". Finalmente en cuanto a inscripciones, citamos una hallada en Atenas (IG 2².861), del siglo III a.C., que contiene un decreto de los atenienses en honor de la ciudad de Lamia, por los beneficios de sus habitantes a los atenienses. La parte que nos interesa (lín. 26 y ss.) habla de un recinto sagrado de Dioniso en Lamia: ἀναγράψαι δὲ τὸ ψήφισμα τόδε τὸν γραμματέα τὸν κατὰ πρυτανείαν ἐν στήλαις δυσὶ, καὶ στήσαι τὴν μὲν μίαν ἐν Αθήναις ἐν ἀκροπόλει, τὴν δὲ ἑτέραν ἐν Λαμίᾳ ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διονύσου. "Que el secretario de la oficina inscriba este decreto en dos estelas, y se coloque una en la Acrópolis de Atenas y la otra en Lamia en el santuario de Dioniso". Por otra parte, en Pelinna (actual Petróporos) en la región tesalia de la Hestiótide, se hallaron en 1985 dos laminillas de oro que testimonian la presencia de cultos órficos en los que, como dicen Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2001), p. 88, "la hiedra [refiriéndose a la forma de las laminillas] evoca la presencia del poder de Dioniso". Sin entrar en profundidad en el análisis de estas laminillas, pues la bibliografía sobre ellas es amplísima, anotamos aquí el comienzo del texto, que dice así: νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένον, τρίςολβι, ἅματι τῷδε. Εἰπεῖν Φερσεφόνα σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε. "Ahora has muerto y ahora has nacido, tres veces dichoso, en este día. Di a Perséfone que el propio Baco te ha liberado".

soberbia (ὑβρις) de los hombres contra los dioses, en este caso contra una de sus nodrizas. De hecho, en el texto figura explícitamente la palabra ὑβρις.

No sabemos si podemos asimilar a este Butes con el otro de que habla Apolodoro (3.14.8), que es ateniense e hijo de Pandión⁷³⁷. Es difícil la identificación, pues el Butes de Diodoro es tracio e hijo de Bóreas. Pero según Wernicke⁷³⁸, incluso la historia narrada por el autor sículo puede tener un sustrato ateniense, pues Bóreas es un dios ateniense, que rapta a la mujer ática Oritía, hija de Erecteo, cuyo hermano se llama Butes.

Ya hemos avanzado antes, a propósito de Licurgo, y ahora repetimos respecto a Butes, que la locura es uno de los castigos más frecuentes que Dioniso suele infligir a los personajes impíos. La locura está relacionada intrínsecamente con Dioniso. Burkert⁷³⁹ afirma que la locura del propio dios se remonta a la ira de Hera, para lo que se apoya en un texto de Platón (*Lg.* 672b):

Λόγος τις ἅμα καὶ φήμη ὑπορρεῖ πως ὥς ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρῴας Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην, διὸ τάς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμβάλλει χορείαν τιμωρούμενος·

“Circula a la vez cierto relato y rumor de que este dios (sc. Dioniso) fue privado por su madrastra Hera de la sensatez de su alma, por lo cual, para vengarse, introduce las orgías y cualquier tipo de danza frenética”.

Ya en el pasaje de Homero sobre Licurgo, se llama al dios “enloquecido” (μαινόμενος). La locura, que es propia de este dios, le sirve para castigar a los que se oponen a él.

Pero ¿qué función tiene la locura en el ámbito dionisiaco, aparte de servir de castigo a cuantos se enfrentan al dios?

Rohde fue el primero que intentó dar una respuesta sistemática a esta pregunta. Este autor alemán pensaba⁷⁴⁰ que la locura báquica era un estado inducido a través de diversos medios, como la música de los timbales, las danzas frenéticas y ciertas bebidas alcohólicas a las que eran muy aficionados los tracios, pueblo del que según Rohde provenían los cultos dionisiacos. Los fieles, sobreexcitados por estas causas, entraban en éxtasis y se presentaban ante los demás como delirantes y posesos. El objetivo de esta inducción a la locura consistía en que se creía que así el hombre podía entrar en

⁷³⁷ Esta genealogía de Butes aparece también en Esteban de Bizancio (s.v. Βουτάδαι).

⁷³⁸ Wernicke (1897), coll. 1082.

⁷³⁹ Burkert (2007), p. 302.

⁷⁴⁰ Rohde (1942) II, p. 42 y ss.

contacto con un ser superior, es decir con el dios, en este caso Dioniso. Esta epifanía del dios ante sus seguidores era precisamente lo que constituía el motivo de las fiestas dionisiacas. Los fieles, en virtud de este contacto con el dios, creían liberarse de la atadura que suponía el cuerpo y su alma se hacía partícipe de la vida misma del dios. Por tanto, para Rohde el éxtasis dionisiaco no era una divagación del alma por las regiones de la pura ilusión, sino una *ἱερομανία*, una locura sagrada, en la que las almas, ya fuera del cuerpo, se comunicaban y se unían con la divinidad.

Posteriormente Otto, aun reconociendo la perspicacia de Rohde, criticaba varios aspectos de su teoría. En primer lugar⁷⁴¹, afirmaba que los juicios del estudioso del siglo XIX estaban demasiado influidos por las tendencias psicologistas de la época, que interpretaban cada fenómeno religioso a partir de la subjetividad humana. De esta manera, a Otto le parecía inadmisibles que Rohde interpretara el éxtasis dionisiaco como algo inducido, y que por tanto no fuera un frenesí verdadero. Sin duda, Rohde debía de ser consciente de que esta autoinducción no estaba al alcance de cualquier persona, lo que presuponía una constitución mórbida o enfermiza en quien lograba el éxtasis.

En segundo lugar⁷⁴², Otto decía que a Rohde se le había pasado un punto importante por alto. El propio Dioniso se caracteriza por la locura. Siendo esto así, todo lo que Rohde aplicaba a los fieles, es decir, que buscaban el éxtasis para comunicarse con la divinidad, debería aplicarse al mismo dios. Pero no se entendía bien que un dios participara de las bendiciones que él mismo otorgaba, con lo cual la teoría de Rohde no podía admitirse.

A continuación Otto exponía y criticaba otra teoría que también gozó de cierto predicamento en el siglo XIX, desarrollada principalmente por Rapp⁷⁴³: el frenesí dionisiaco no tenía la finalidad profunda que le había asignado Rohde, sino que servía para un fin más prosaico: en determinadas fechas, los campesinos organizaban cortejos con gritos, danzas y agitación para apartar los malos espíritus de los campos a la vez que se invocaba a los demonios benéficos para favorecer la fertilidad de sus cosechas. Es decir, que tenía una doble finalidad apotropaica y benefactora de los campos. La crítica de Otto a esta doctrina era evidente: no hay testimonios antiguos que vinculen los ritos orgiásticos de Dioniso y su cortejo con la fertilidad de los campos.

⁷⁴¹ Otto (1997), p. 92.

⁷⁴² Otto (1997), p. 95.

⁷⁴³ Rapp (1894-1897), coll. 2247.

De modo que, según Otto, ninguna de las teorías expuestas había explicado el sentido de la locura que caracteriza los cultos dionisiacos. A continuación Otto⁷⁴⁴ exponía su propia visión: el culto dionisiaco es esencialmente femenino, es decir, que en él participan básicamente mujeres, que reciben al dios con gestos propios de posesas y abandonan sus casas para pasar varios días en el monte danzando como danzas frenéticas. Según, Otto un dios reflejaba el rostro de un mundo. Si hay un dios demente, como Dioniso, éste solo puede existir si hay un mundo loco que se revela a través de él. Nos encontramos aquí con un enigma universal: el misterio de la vida que se genera a sí misma. El amor que fluye hacia el milagro de la concepción está tocado por la locura. De este modo, la terrible conmoción del parto, el salvajismo que forma parte de la esencia de la maternidad muestran el ser más íntimo de la locura dionisiaca.

13.6. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos tratado de los personajes impíos que, según Diodoro, se enfrentaban a Dioniso y recibían castigo por ello. El primero de ellos es Licurgo, cuya disputa con el dios debe de haberse producido en la región de Tracia, a juzgar por el testimonio del historiador siciliano y de otras fuentes subsidiarias. Éstas denominan a Licurgo rey de los edones, pueblo establecido en la región tracia, según Heródoto y Tucídides. El castigo que recibe Licurgo por enfrentarse al dios es, según Diodoro, la ceguera y la crucifixión. Esto parece una variante sobre la versión más antigua del mito, que remonta a la trilogía de Esquilo llamada *Licurgea*, en la que se exponía un doble castigo para Licurgo: primero Dioniso le infundía la locura, por la cual Licurgo asesinaba a su mujer y a su hijo; luego, los edones encerraban en una prisión a Licurgo por este crimen. Licurgo es culpable de haberse opuesto a los ritos dionisiacos y de haber perseguido a Dioniso y a sus seguidores.

Respecto a Penteo, hemos dicho que Diodoro apenas hablaba de él por tratarse su historia en las *Bacantes* de Eurípides. Diodoro lo acusaba de impiedad, porque se oponía a los misterios báquicos, con los cuales, según Penteo, se pervertía a las mujeres al hacerlas abandonar sus hogares y lanzarse a los montes como posesas. Hemos visto que en la obra de Eurípides se aducían unos cuantos motivos más que provocaban el castigo de Penteo, como son que no reconocía a Dioniso como dios griego, sino como

⁷⁴⁴ Otto (1997), p. 99 y ss.

extranjero, y que había presenciado a escondidas los ritos dionisiacos sin haber sido iniciado en ellos.

Hemos aportado, además, la visión de los diversos investigadores modernos sobre el personaje de Penteo. La mayoría coincide en calificarlo de tiránico, estrecho de miras respecto a la religión dionisiaca, violento, y presto a recurrir a las armas para solventar el revuelo provocado en Tebas por el extranjero lidio bajo el cual se esconde el propio dios Dioniso. Otros autores –los menos- han querido destacar el lado noble de Penteo, al destacar su buena voluntad como rey. En virtud de este cargo, ha intentado por todos los medios sofocar una revuelta que él creía perjudicial para el orden establecido en Tebas. La ironía de la tragedia está, como hemos mencionado a lo largo del capítulo, en que Penteo, creyendo ayudar a sus conciudadanos, está atrayendo para sí su propia desgracia, al perseguir y prohibir los cultos de Dioniso.

El tercer personaje que se muestra impío con Dioniso es Mirrano, del que solamente habla Diodoro. Nos cuenta que es un rey indio que se opuso a Dioniso, lo más probable cuando el dios realizó su campaña para conquistar la India. Aparte de esto, nada más sabemos. Se trata, pues, de un enfrentamiento de carácter puramente militar, cuyo resultado ignoramos.

Finalmente, Butes, hermano de Licurgo, es otro personaje que sufre el castigo de Dioniso. Expulsado de Tracia por su hermano Licurgo, se dedica a recorrer las islas Cícladas con sus compañeros, cometiendo pillajes. Desembarcan en la costa de Tesalia y allí persiguen a las nodrizas de Dioniso que celebraban los cultos. Butes se apodera de una de ellas, Coronis, y la obliga a yacer con él. Ella pide a ayuda a Dioniso, el cual envía la locura a Butes, que se arroja a un pozo y muere. Es, como en los casos de Licurgo y Penteo, un castigo a la impiedad, cometida contra Dioniso, en este caso contra una de sus seguidoras.

A propósito de este castigo a Butes con la locura, hemos analizado al final del capítulo la función de la *μαῦνία* dentro del culto dionisiaco. Hemos recogido la opinión tradicional de Erwin Rohde, según la cual la locura era un estado inducido a los fieles de Dioniso, que de este modo creían ponerse en contacto directo con el dios. Esta teoría ha sido desacreditada por Otto, quien ha propuesto en su lugar la idea de que con la locura dionisiaca se pretendía representar los gestos realizados durante los dolores del parto de las mujeres, por eso los cultos dionisiacos son celebrados casi exclusivamente por ellas.

14. DIONISO Y ALEJANDRO

14.1. INTRODUCCIÓN

En varios lugares hemos apuntado brevemente⁷⁴⁵ ya a una identificación entre Dioniso y Alejandro en la obra de Diodoro, pero ahora es el momento de hablar más extensamente sobre el tema. Esta semejanza no aparece de forma explícita, pero está claro que muchos de los rasgos que se atribuyen a Dioniso –conquistador del mundo, liberador de ciudades- como veremos, están extraídos de la figura de Alejandro. Con esta atribución de rasgos de Alejandro a Dioniso se pretende equiparar las hazañas de ambos y así poder igualar al caudillo macedonio con los dioses. Hay quienes, como Servais⁷⁴⁶, pretenden que Alejandro ya en su vida representó el papel de Dioniso, pero nosotros nos sentimos más inclinados a pensar que esta identificación fue obra de sus contemporáneos, como Clitarco⁷⁴⁷, y sobre todo de autores posteriores, como Megástenes o Dionisio Escitobraquión, interesados en divinizar la figura del macedonio a través de su comparación con el dios, atribuyendo a éste último las hazañas propias de Alejandro, pues, como bien dice Jeanmaire⁷⁴⁸, la época helenística marcó un hito importante en la elaboración legendaria de la fisonomía de Dioniso.

El punto álgido de esta comparación entre Dioniso y Alejandro se alcanza cuando los autores convierten a ambos en conquistadores de la India, pero a este asunto, por su especial relevancia, le dedicaremos un capítulo aparte⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ Cf. cap. *Los padres de Dioniso y Los diversos Dionisos*.

⁷⁴⁶ Servais (1978), p. 100. La opinión contraria, que Alejandro nunca representó el papel de Dioniso, la expresa Nock (1928), p. 25.

⁷⁴⁷ Así también Nock (1928), p. 27.

⁷⁴⁸ Jeanmaire (1978), p. 352.

⁷⁴⁹ Cf. cap. *Dioniso en la India*.

14.2. PARALELISMOS ENTRE DIONISO Y ALEJANDRO EN LA OBRA DE DIODORO

En un capítulo anterior⁷⁵⁰ hemos hablado sobre el Dioniso libio, hijo de Amón, que derrota a los Titanes, funda el oráculo de su padre y conquista el mundo conocido y establece en él la civilización. También señalamos que el paralelismo con Alejandro Magno es evidente. Esto se aprecia sobre todo en el momento en que Dioniso va a consultar el oráculo de su padre antes de la batalla contra los Titanes (D.S. 3.73.1):

Τῶν δὲ Λιβύων εἰρηκότων αὐτῷ πρὸ τῆς μάχης ὅτι καθ' ὃν καιρὸν ἐξέπεσεν ἐκ τῆς βασιλείας Ἄμμων, τοῖς ἐγχωρίοις προειρηκῶς εἶη τεταγμένοις χρόνοις ἥξειν υἱὸν αὐτοῦ Διόνυσον, καὶ τήν τε πατρώαν ἀνακτήσεσθαι βασιλείαν καὶ πάσης τῆς οἰκουμένης κυριεύσαντα θεὸν νομισθήσεσθαι.

“Los libios le dijeron (sc. a Dioniso) antes de la batalla que cuando Amón fue desposeído del reino profetizó a los habitantes que en un tiempo determinado llegaría su hijo Dioniso y recobraría el reino de su padre y, tras apoderarse de todo el mundo habitado, sería considerado como un dios”.

Alejandro, como Dioniso, se considera hijo de Amón. En 17.51.1 Diodoro cuenta cómo Alejandro también va a consultar el oráculo de Amón en Siwa para preguntarle por sus campañas militares, visita que tiene lugar el año 331 a.C.:

Τοῦ δ' Ἀλεξάνδρου διὰ τῶν ἱερέων εἰσαχθέντος εἰς τὸν νεῶν καὶ τὸν θεὸν κατανοήσαντος ὁ μὲν προφητεύων ἀνὴρ πρεσβύτερος τὴν ἡλικίαν προσελθὼν αὐτῷ, Χαῖρε, εἶπεν, ὃ παῖ· καὶ ταύτην παρὰ τοῦ θεοῦ ἔχε τὴν πρόσρησιν. ὁ δ' ὑπολαβὼν, Δέχομαι, φησὶν, ὃ πάτερ, καὶ τὸ λοιπὸν κεκλήσομαι σός. ἀλλ' <εἰπέ μοι> εἴ μοι δίδως τὴν ἀπάσης <τῆς> γῆς ἀρχήν. τοῦ δὲ ἱερέως προσελθόντος τῷ σηκῷ καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν αἰρόντων τὸν θεὸν κινηθέντων τεταγμένοις τισὶ τῆς φωνῆς συμβόλοις ὁ μὲν ἀνεῖπεν βεβαίως αὐτῷ διδόναι τὸν θεὸν τὴν αἴτησιν.

“Cuando Alejandro fue conducido por los sacerdotes al templo y observó al dios, el hombre más anciano en edad, que era profeta, se le acercó y le dijo: “Salud, hijo. Acepta este saludo de parte del dios”. Y él, tomando la palabra, dijo: ‘lo recibo, padre, y en el futuro seré llamado hijo tuyo. Pero dime si me concedes el gobierno de toda la tierra’. Y cuando el sacerdote se acercó al

⁷⁵⁰ Cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

recinto sagrado, unos hombres levantaron al dios y se movieron; con algunas señales de la voz convenidas, él respondió que el dios le había concedido con seguridad la petición”.

Las semejanzas entre Dioniso y Alejandro son evidentes: ambos son hijos de Amón y a los dos se les profetiza el gobierno del mundo, que después acaban consiguiendo. Nock⁷⁵¹ cree que este nuevo tratamiento del mito de Dioniso como hijo de Amón nace a instancias de los Ptolomeos, pues Dioniso Escitobraquión, que es quien relata esta versión de Dioniso, debió de escribir en Egipto.

El episodio de la visita de Alejandro al oráculo de Siwa dio lugar a muchas interpretaciones. En primer lugar, aparte de Diodoro, otros autores antiguos recogieron este episodio, como Plutarco (*Alex.* 27.5-9):

ἐπεὶ δὲ διεξελθὼν τὴν ἔρημον ἦκεν εἰς τὸν τόπον, ὁ μὲν προφήτης αὐτὸν ὁ Ἄμμωνος ἀπὸ τοῦ θεοῦ χαίρειν ὡς ἀπὸ πατρὸς προσεῖπεν· [...] αὐτὸς δ' Ἀλέξανδρος ἐν ἐπιστολῇ πρὸς τὴν μητέρα φησὶ γεγονέναι τινὰς αὐτῷ μαντείας ἀπορρήτους, ἃς αὐτὸς ἐπανελθὼν φράσει πρὸς μόνην ἐκείνην. ἔνιοι δὲ φασὶ τὸν μὲν προφήτην Ἑλληνιστὶ βουλόμενον προσεῖπεῖν μετὰ τινος φιλοφροσύνης „ὦ παιδίον”, ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν φθόγγων ὑπὸ βαρβαρισμοῦ πρὸς τὸ σίγμα ἔξενεχθῆναι καὶ εἶπεῖν „ὦ παιδίος,” ἀντὶ τοῦ νῦ τῷ σίγμα χρησάμενον, ἀσμένῳ δὲ τῷ Ἀλεξάνδρῳ τὸ σφάλμα τῆς φωνῆς γενέσθαι, καὶ διαδοθῆναι λόγον ὡς παῖδα Διὸς αὐτὸν τοῦ θεοῦ προσειπόντος.

“Cuando atravesó el desierto y llegó al oráculo, el profeta de Amón le dijo que le saludaba de parte del dios como de parte de su padre. [...] Y el propio Alejandro en una carta a su madre dice que tenía algunas profecías secretas, que le diría sólo a ella cuando regresara. Pero algunos dicen que el profeta quiso saludarle en lengua griega con cierta amabilidad diciéndole ¡oh hijo! (ὦ παιδίον), pero en la última de las consonantes, por barbarismo, se fue a la sigma y dijo ¡oh, hijo de Zeus! (ὦ παῖ Διός), usando una sigma en lugar de la ny, pero a Alejandro le resultó agradable el error de la letra, y se divulgó el rumor de que el dios lo había llamado hijo de Zeus (=Amón)”.

Mientras que Diodoro parece aceptar sin reservas la historia de que Alejandro era hijo de Amón, en Plutarco hay una cierta intención de racionalizar la historia,

⁷⁵¹ Nock (1928), p. 29

acudiendo a la idea de que el sacerdote se equivocó al hablar en griego y le llamó “hijo de Zeus” (a quien los griegos identifican con Amón⁷⁵²) en lugar de “hijo” simplemente.

Otra narración del mismo episodio corresponde a Arriano (*An.* 3.3.1 y ss):

Ἐπὶ τούτοις δὲ πόθος λαμβάνει αὐτὸν ἐλθεῖν παρ' Ἀμμωνα ἐς Λιβύην, τὸ μὲν τι τῷ θεῷ χρῆσόμενον, ὅτι ἀτρεκὲς ἐλέγετο εἶναι τὸ μαντεῖον τοῦ Ἀμμωνος καὶ χρήσασθαι αὐτῷ Περσέα καὶ Ἡρακλέα, τὸν μὲν ἐπὶ τὴν Γοργόνα ὅτε πρὸς Πολυδέκτου ἐστέλλετο, τὸν δὲ ὅτε παρ' Ἀνταῖον ἦει εἰς Λιβύην καὶ παρὰ Βούσιριν εἰς Αἴγυπτον. Ἀλεξάνδρῳ δὲ φιλοτιμία ἦν πρὸς Περσέα καὶ Ἡρακλέα, ἀπὸ γένους τε ὄντι τοῦ ἀμφοῖν καὶ τι καὶ αὐτὸς τῆς γενέσεως τῆς ἑαυτοῦ ἐς Ἀμμωνα ἀνέφερε, καθάπερ οἱ μῦθοι τὴν Ἡρακλέους τε καὶ Περσέως ἐς Δία. καὶ οὖν παρ' Ἀμμωνα ταύτῃ τῇ γνώμῃ ἐστέλλετο, ὥς καὶ τὰ αὐτοῦ ἀτρεκέστερον εἰσόμενος ἢ φήσων γε ἐγνώκεναι. [...] ἐνταῦθα Ἀλέξανδρος τὸν τε χῶρον ἐθαύμασε καὶ τῷ θεῷ ἐχρήσατο· καὶ ἀκούσας ὅσα αὐτῷ πρὸς θυμοῦ ἦν, ὥς ἔλεγεν, ἀνέξευξεν ἐπ' Αἰγύπτου, ὥς μὲν Ἀριστόβουλος λέγει, τὴν αὐτὴν ὀπίσω ὁδόν, ὥς δὲ Πτολεμαῖος ὁ Λάγου, ἄλλην εὐθεῖαν ὥς ἐπὶ Μέμφιν.

“Además de esto se apodera de él (sc. Alejandro) el deseo de ir a Libia al santuario de Amón, para consultar algo al dios, porque se decía que el oráculo de Amón era infalible y lo habían consultado Perseo y Heracles, uno cuando marchó contra la Gorgona desde Polidecto y el otro cuando marchó hacia Anteo a Libia y junto a Busiris a Egipto. Y Alejandro tuvo el deseo de emular a Perseo y Heracles, porque era de la familia de ambos y él mismo atribuía su nacimiento a Amón, ya que los mitos atribuyen el de Perseo y Heracles a Zeus. Y con esta idea marchó hacia Amón, para saber infaliblemente sus cosas más que para decir que las había conocido. [...] Entonces Alejandro se admiró de la región (sc. el desierto de Libia) y consultó al dios. Y tras oír cuanto era conforme a su ánimo, según dicen, volvió de regreso a Egipto, como dice Aristóbulo, después por el mismo camino, pero según Ptolomeo Lago, por otro camino derecho a Menfis”.

Arriano enumera dos motivos por los que Alejandro marcha al oráculo de Siwa: uno, para saber qué va a ocurrirle en el futuro, y dos, por deseo de emular a sus supuestos antepasados. Sobre este segundo punto hablaremos después. En cuanto a su relación con Amón (=Zeus), Arriano sólo dice que Alejandro atribuía su nacimiento al dios, ya que como Perseo y Heracles eran hijos de Zeus y como Alejandro se

⁷⁵² Ya desde Heródoto (2.42) los griegos identificaban a Amón con Zeus: Ἀμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία. “Pues los egipcios llaman Amón a Zeus”.

consideraba pariente de éstos, por tanto Alejandro era descendiente también de Zeus. Así pues, según Arriano, aunque habla en términos bastantes imprecisos sobre lo que va a consultar Alejandro, claramente no va a preguntar al dios por su padre, pues del texto se deduce que Alejandro ya tenía claro su parentesco divino antes de marchar a Siwa.

Algunos autores modernos han puesto también en duda la historia de que Alejandro fue a Libia para ser llamado hijo de Amón o al menos se han distanciado en parte de ella. Tarn⁷⁵³, por ejemplo, cree que Alejandro no fue a Siwa para ser refrendado como hijo de Amón, sino simplemente a consultar el oráculo para sus campañas, y recibió el título de “hijo de Zeus” por casualidad. Y se basa en el texto de Plutarco que acabamos de ver, en el que el sacerdote de Amón no sabía griego y se había aprendido de memoria un saludo en griego que había pronunciado mal. Pero parece, continúa Tarn⁷⁵⁴, que después de la visita al oráculo de Siwa, Alejandro creía que había encontrado una protección divina, pues estaba seguro que era Amón el que le había protegido en sus campañas.

Tras analizar las fuentes que hablan sobre la visita de Alejandro al oráculo de Amón, Langer⁷⁵⁵ concluye que Alejandro tampoco fue concretamente a ser proclamado hijo de Amón, sino quería preguntarle al dios por su origen, pues era un oráculo que entre los griegos gozaba de gran reputación por la veracidad de sus profecías.

Según Schachermeyr⁷⁵⁶ habría un cúmulo de motivos por los que Alejandro pudo ir a consultar el oráculo de Amón. Cree que el motivo oficial que difundió Alejandro fue el de rivalizar con sus dos supuestos antepasados, Heracles y Perseo, que dijimos que también habían consultado el oráculo. Pero aparte de este motivo, habría una causa subyacente. Alejandro estaba en contra de las ideas nacionalistas macedonias de su padre Filipo y del círculo palaciego que le rodeaba, por eso en Siwa pretendía encontrar un nuevo padre que estuviera por encima de él, que lo liberara de la tradición filípica y que lo apartara de cualquier crítica de los cortesanos de Filipo. Así que Schachermeyr, a diferencia de Tarn o Langer, sí parece apuntar a que Alejandro fue a Siwa directamente a ser considerado hijo de Amón.

Radet⁷⁵⁷, por su parte, antes de comenzar con el análisis de este episodio de la vida de Alejandro, establece unas interesantes consideraciones previas: no tenemos

⁷⁵³ Tarn (1968), p. 670 y ss.

⁷⁵⁴ Tarn (1968), p. 682

⁷⁵⁵ Langer (1981), p. 125 y ss

⁷⁵⁶ Schachermeyr (1949), p. 204 y ss

⁷⁵⁷ Radet (1926), p. 213 y ss.

ninguna información directa ni contemporánea, ya sea literaria o epigráfica. Las semejanzas entre los relatos de los autores posteriores –Diodoro, Plutarco y Arriano, que ya hemos visto, a los que añadimos ahora Estrabón, Quinto Curcio y Pompeyo Trogo- indican que hubo una fuente común de la que tomaron los datos, que habitualmente se suele identificar con el relato de Clitarco. La cuestión que hay que plantearse ahora es si Clitarco representa una tradición de primera mano o se basa a su vez en otra fuente. Y aunque se ha intentado retrasar la fecha de Clitarco hasta mediados del siglo III a.C., no es posible a la luz de los datos que disponemos proponer con seguridad esa fecha y se suele mantener a Clitarco a finales del siglo IV a.C., es decir, poco después de la muerte de Alejandro.

Tras el análisis de los textos, Radet⁷⁵⁸ concluye que no se puede hablar de una razón única para la visita del santuario de Amón por Alejandro, sino de muchas: gusto por la aventura, atracción ejercida por las tierras lejanas, curiosidad por los monumentos antiguos, deseo de consultar un oráculo prestigioso, emulación de sus antepasados míticos, necesidad de conocer su ascendencia divina, entre otros.

Continúa Radet⁷⁵⁹ diciendo que el hecho de que el profeta llame a Alejandro “hijo de Amón” no sería más que una fórmula protocolaria de saludo, pues todos los faraones se convertían en hijos queridos por todos los dioses. Pero para Alejandro este saludo debía de tener otro significado, el de aclarar el enigma sobre su origen divino.

Nuestra conclusión sobre este episodio sobre el oráculo de Siwa es que no está claro el motivo por el que Alejandro fue a consultarlo, aunque quizá damos la razón a Schayermeyr y Radet al suponer que no había una razón única, sino un cúmulo de ellas. Pero el caso es que no sabemos si entre esos motivos Alejandro iba para ser refrendado como hijo de Amón; sin embargo, el saludo del sacerdote de Amón a Alejandro, seguramente dirigido con otra intención de la que pretendía el macedonio, hizo creer a éste que era descendiente del dios egipcio y que tendría éxito en sus campañas militares, afirmaciones ambas que fueron luego exageradas por los historiadores interesados en divinizarlo y en convertirlo en conquistador de todo el mundo conocido.

Volviendo al texto de nuestro autor, Diodoro, analizaremos otros pasajes que nos muestran la semejanza entre Dioniso y Alejandro. Como avanzábamos al principio de este capítulo, la identificación no se produce de manera explícita, pero está claro que los

⁷⁵⁸ Radet (1926), p. 225

⁷⁵⁹ Radet (1926), p. 231

rasgos que se atribuyen al dios son idénticos a los de la personalidad del caudillo macedonio.

En primer lugar, siguiendo con el Dioniso libio, Diodoro (3.71.3) dice:

πρῶτον μὲν στρατείαν ὑπερόριον στείλασθαι, πολλὴν δὲ τῆς οἰκουμένης τοῖς ὅπλοις καταστρέψασθαι.

“En primer lugar dispuso (sc. Dioniso) una expedición al extranjero y sometió con las armas a una gran parte del mundo habitado”.

Esta faceta de Dioniso conquistador refleja claramente a Alejandro. Los autores helenísticos y de época imperial como Diodoro convierten a Dioniso en un conquistador del mundo y lo hacen llegar hasta la India, como Alejandro, como veremos en otro capítulo⁷⁶⁰. Tarn⁷⁶¹ se pregunta si esta idea de que Alejandro quería conquistar el mundo procedía del propio macedonio o fue una creación de los historiadores posteriores. En un pasaje que vimos antes de Diodoro (17.51.1) en el que va a visitar el oráculo de Amón y este le promete que conquistará todo el mundo, Tarn⁷⁶² dice que esta promesa la hacía el dios a todos los faraones. En un pasaje del libro siguiente (18.4.2 y ss.) Diodoro cuenta como Pérdicas encuentra en los ὑπομνήματα de Alejandro los planes de navegar contra Fenicia, Siria, Cilicia, Chipre, de hacer una expedición contra los cartagineses, y contra los habitantes que viven junto al mar de Libia e Iberia, y llegar hasta las columnas de Heracles, es decir conquistar todo el Mediterráneo. El problema principal con este texto de Diodoro es qué quiere decir ὑπομνήματα, pues tiene muchos significados. Tarn⁷⁶³ pensaba primero que se refería a un libro de memorias, pero luego cree que es un memorándum que contenía planes para el futuro. La cuestión es saber si esos planes son los que menciona Diodoro.

Pero como el propio Tarn⁷⁶⁴ reconoce a continuación, esta historia sobre los proyectos de Alejandro para apoderarse del Mediterráneo se inventó para mostrar que ya el macedonio estaba dispuesto a hacer lo que luego harían de hecho los romanos, para afirmar que se había adelantado a sus planes y que habría llevado a cabo su conquista si la muerte no se lo hubiera impedido. Es, por tanto, otra glorificación de Alejandro, por lo que este relato fue inventado por algún autor en época posterior a la del macedonio, según Tarn, al menos mucho después del 200 a.C.

⁷⁶⁰ Cf. cap. *Dioniso en la India*.

⁷⁶¹ Tarn (1968), p. 717 y ss.

⁷⁶² Tarn (1968), p. 717.

⁷⁶³ Tarn (1968), p. 720.

⁷⁶⁴ Tarn (1968), p. 743.

En resumen Tarn no cree que Alejandro tuviera la idea de conquistar todo el mundo, sino que realmente quería que todos los pueblos del mundo que él conocía, tanto si estaban bajo su poder o no, vivieran en unión y concordia. Sobre este último aspecto hablaremos más en detalle a continuación.

HAMPL⁷⁶⁵, por su parte, cree que las ὑπομνήματα de Alejandro de las que venimos hablando son históricas, pero cree que el contenido que le atribuye Diodoro no es auténtico. Para ello aduce un pasaje de Plutarco (*Alex.* 68), en el que Alejandro se encuentra con su almirante Nearco en Carmania y surge espontáneamente la idea de ir con una flota en torno a Arabia y Libia y desde allí navegar hasta las columnas de Heracles. Hampl cree que un autor cuya obra se nos ha perdido relacionó este proyecto con unos supuestos planes futuros de Alejandro para conquistar el mundo y otro segundo autor se encargó de colocar estos planes en lugar de los verdaderos que se encontró Pérdicas en los ὑπομνήματα.

Schachermeyr⁷⁶⁶ también cree que los ὑπομνήματα son verdaderos, pero que su contenido auténtico ha sido alterado por otro falso. Principalmente se adhiere a las tesis ya expuestas de Tarn, aunque añade un elemento más. En el texto de Diodoro ya mencionado se dice que Alejandro, para sus planes de conquista del mundo, planea construir mil naves de mayor tamaño que las trirremes. Esta cifra tan elevada y su número redondo no concuerdan con la imagen de un Alejandro moderado que es la que quiere transmitir Diodoro, sino que muestran un carácter completamente utópico. Así pues, estos planes son una fabulación de Clitarco, quien según Schachermeyr es la fuente de Diodoro para este pasaje, y como el autor sículo generalmente no se molestaba en criticar la veracidad de las fuentes, nos los ha transmitido tal cual.

Aun admitiendo que los planes de Alejandro para conquistar el mundo expuestos por Diodoro no estuvieran en la mente del caudillo, debemos reconocer sin embargo que los historiadores interesados en ensalzar la figura de Alejandro, como Clitarco o Dioniso Escitobraquión, llevaron la imagen de conquistador del macedonio al extremo de convertirle en un dominador del mundo entero, o que al menos tuviera ese proyecto, que es lo que se nos ha transmitido en el pasaje sobre los ὑπομνήματα de Alejandro.

En otro pasaje que ya vimos, al analizar a los diversos Dionisos, Diodoro dice del Dioniso hijo de Zeus y Sémele (3.65.1):

⁷⁶⁵ Hampl (1966), p. 827

⁷⁶⁶ Schachermeyr (1966), p. 125 y ss

καὶ τὸ σύνολον συλλύοντα τὰ νείκη τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων ἀντὶ τῶν στάσεων καὶ τῶν πολέμων ὁμόνοιαν καὶ πολλήν εἰρήνην κατασκευάζειν.

“En resumen, eliminó (sc. Dioniso) las discordias entre pueblos y ciudades y en lugar de las revoluciones y guerras estableció la concordia y una gran paz”.

En esta visión de Dioniso como un conciliador tenemos un nuevo reflejo de la política de Alejandro. Ya hemos avanzado esta idea al hablar de los supuestos planes del macedonio de conquistar el mundo.

La palabra clave en este texto es ὁμόνοιαν, que hemos traducido por “concordia”, aunque es un concepto mucho más amplio que no se puede traducir por una sola palabra, ya que también abarca el sentido de “unidad de la humanidad”. Según Mauriac⁷⁶⁷, ya en el siglo IV a.C. el orador Isócrates comunicó a Filipo de Macedonia la idea de ὁμόνοια entre los griegos frente a su enemigo natural, los persas. Con la muerte de Filipo, la influencia de Isócrates declinó. Alejandro entonces se volvió al concepto de ὁμόνοια de su maestro Aristóteles, según la cual había que tratar a los griegos como amigos, y a los bárbaros como esclavos (Plu. *De fort. Alex.* 329b). Pero Alejandro debió darse cuenta de que si trataba a los habitantes de los países conquistados como hombres libres más que como esclavos, podría favorecer la administración de esos territorios.

La confirmación de esta política de unidad de los hombres se encuentra en otro pasaje de la misma obra de Plutarco (*De fort. Alex.* 330d):

ἀλλ' ἐνὸς ὑπήκοα λόγου τὰ ἐπὶ γῆς καὶ μιᾶς πολιτείας, ἓνα δῆμον ἀνθρώπους ἅπαντας ἀποφῆναι βουλόμενος, οὕτως ἑαυτὸν ἐσχημάτιζεν·

“Pero quiso (sc. Alejandro) que todas las cosas sobre la tierra estuvieran sometidas a una sola ley y a una sola forma de gobierno, y que todos los hombres se mostraran como un solo pueblo, y para ello se dispuso a sí mismo”.

Y un poco después Plutarco (*De fort. Alex.* 330e) habla en los términos de concordia que estamos empleando:

Οὐκοῦν πρώτη μὲν ἡ τῆς στρατείας ὑπόθεσις φιλόσοφον τὸν ἄνδρα συνίστησιν, οὐχ ἑαυτῷ τρυφήν καὶ πολυτέλειαν ἀλλὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην καὶ κοινωνίαν πρὸς ἀλλήλους παρασκευάσαι διανοηθέντα.

⁷⁶⁷ Mauriac (1949), p. 106

“Así pues el primer propósito de la expedición militar forma al hombre (sc. Alejandro) como filósofo, no pensando en preparar para sí mismo el lujo y la magnificencia, sino para todos los hombres la concordia, la paz y la comunidad entre unos y otros”.

Este pasaje ha dado lugar a muchas interpretaciones, pues esta idea de la *ὁμόνοια* se encuentra muy presente en los estoicos, para quienes había en el universo una armonía procedente del poder divino. Y el estado también estaba en unión con esa armonía. Pero Tarn⁷⁶⁸ no cree que Plutarco, cuando atribuye la idea de la *ὁμόνοια* a Alejandro, esté pensando en el uso estoico del término.

Finalmente, el último pasaje de Diodoro que recogemos (4.2.6) dice:

καὶ κατὰ μὲν τὴν Βοιωτίαν ἀποδιδόντα τῇ πατρίδι χάριτας ἐλευθερῶσαι πάσας τὰς πόλεις, καὶ κτίσαι πόλιν ἐπώνυμον τῆς αὐτονομίας, ἣν Ἐλευθεράς προσαγορεύσαι.

“En Beocia concedió (sc. Dioniso) favores a la patria y liberó a todas las ciudades, y fundó una ciudad con el mismo nombre que la libertad, a la que denominó Eléuteras”.

Esta acción de Dioniso liberando ciudades es también un reflejo de la política de Alejandro, pues en efecto en muchos lugares no sólo en Grecia sino también de Asia se vio a Alejandro como un libertador. En el 336 a.C. cuando la Liga de Corinto nombra a Alejandro general (*ἡγέμων*) del ejército griego, el macedonio renueva el tratado de los griegos con Macedonia, por el cual las polis griegas mantendrán su estatus de libres e independientes, aunque luego es cierto que Alejandro quebrará este tratado al atacar Tebas.

En el 334 a.C. Alejandro pasa a Asia Menor y ahí es donde más evidente resulta su rasgo de libertador⁷⁶⁹. Al tomar Sardes, la capital de Lidia, que había estado en poder de los persas desde doscientos años antes, cuando Ciro el Grande había derrotado a Creso, Alejandro permitió a los lidios practicar sus propias costumbres ancestrales que habían sido suprimidas por los persas. Igualmente, ese mismo año en Éfeso apoyó el gobierno democrático recién instalado frente a los oligarcas que apoyaban la política persa. Alejandro mantuvo esta política pro-democrática en toda Asia Menor, porque los

⁷⁶⁸ Tarn (1966), p. 256; otros autores parecen sugerir lo contrario, que Plutarco se inspira en el pensamiento estoico al atribuir esta idea a Alejandro. Baldry (1965), p. 119 supone que el pasaje de Plutarco procede, directamente o indirectamente de Eratóstenes, el cual, aunque no se afilia a ninguna escuela filosófica concreta, sin embargo, en Atenas recibe la influencia principal del maestro estoico Aristón, según el propio Baldry (1965), p. 169.

⁷⁶⁹ O'Brien (1992), p. 65

oligarcas estaban de parte de los persas. Todo lo contrario que en Grecia, donde había apoyado a los oligarcas, que eran pro-macedonios. En realidad, la política de Alejandro, como la de su padre, servía más a intereses prácticos que ideológicos⁷⁷⁰.

Finalmente, en el 332 a.C., tras la toma de Tiro y Gaza, ciudades en poder de los persas Alejandro llega a Pelusio, en el delta del Nilo, en donde los egipcios le reciben también como un libertador, pues los persas habían mantenido un régimen intermitente en Egipto desde el 525 a.C., cuando Cambises había conquistado el país para su imperio. Alejandro continúa como liberador triunfante hasta Menfis donde ese mismo año es nombrado faraón de Egipto.

Esta identificación entre Dioniso y Alejandro que hemos visto remonta ya a los propios sucesores del macedonio. Nock⁷⁷¹ afirma que ya los Ptolomeos se encargaron de hacer a Alejandro descendiente de Dioniso. La familia real macedonia, de la que descenden los Ptolomeos a través de Amintas II, se consideraba descendiente de Heracles por medio de Hilo. Deyanira, la madre de éste último, era según el mito, hija de Altea y Eneo. Éste último, cuyo nombre en griego, Οἰνεύς, está relacionado con el vino (οἶνος), fue interpretado como un hombre de los tiempos heroicos y relacionado, por su nombre, con Dioniso, el dios del vino, por lo que Ptolomeo III se reivindicaba como “descendiente de Dioniso y Heracles”. Nock⁷⁷² cree, por tanto, que Alejandro nunca se sintió identificado con Dioniso, sino que tal identificación fue obra de sus sucesores.

Pero la fecha exacta de la identificación de Dioniso con Alejandro la establece Nock⁷⁷³ en virtud de la historia de la conquista de la India por Dioniso, escrita según él por Clitarco hacia el 310-300, quien estaba pensando claramente en Alejandro al convertir a Dioniso en conquistador de la India⁷⁷⁴.

Avanzando en el tiempo, en la obra de Diógenes Laercio (6.63) tenemos un pasaje muy ilustrativo de esta comparación entre Dioniso y Alejandro:

ψηφισαμένων Ἀθηναίων Ἀλέξανδρον Διόνυσον, "κάμέ," ἔφη, "Σάραπιν ποιήσατε."

⁷⁷⁰ O'Brien (1992), p. 65.

⁷⁷¹ Nock (1928), p. 25.

⁷⁷² Nock (1928), p. 25.

⁷⁷³ Nock (1928), p. 27.

⁷⁷⁴ Sobre la conquista de la India por Dioniso y la atribución de esta historia a Clitarco, cf. cap. Dioniso en la India.

“Como los atenienses votaron que Alejandro era Dioniso, él (sc. Diógenes el Cínico) dijo: a mí convertidme en Sarapis”.

De este pasaje se deduce que Diógenes el cínico critica la identificación entre Alejandro y Dioniso, señalando que es tan absurda como la suya con Sarapis.

Servais⁷⁷⁵ ha puesto en duda esta anécdota, alegando que este voto de los atenienses sobre Dioniso y Alejandro debe de tratarse de una fábula inventada, en lo que respecta a la asimilación entre ambos. Además añade que Alejandro, aunque durante su vida haya sido considerado como un dios en las ciudades de la liga de Corinto, no fue sino tras su muerte cuando se le consideró como un νέος Διόνυσος. Nock⁷⁷⁶ también critica la verosimilitud de esta historia, diciendo que es una invención anacrónica, que se puso en boca de Diógenes el cínico, porque éste era famoso por sus frases ingeniosas y porque venía de Sinope, la supuesta patria del dios Sarapis.

Dioniso estaba entre los dioses más honrados por Alejandro. Ya en Macedonia tanto su padre Filipo como su madre Olimpiade tuvieron especial devoción por este dios. Filipo aumentó la presencia de la imagen del dios en las monedas e incluso añadió el *cantharus*, la copa de Dioniso, a la imagen habitual de Heracles⁷⁷⁷. Olimpiade participó intensamente en los ritos dionisiacos, y se interesó en los aspectos más esotéricos del culto de Dioniso, como menciona Plutarco⁷⁷⁸. Con estos antecedentes familiares no es de extrañar que Alejandro, durante sus campañas militares, celebrara fiestas en honor de Dioniso.

La primera mención a una fiesta dionisiaca está en Diodoro (17.72.5), cuando Dioniso y su ejército están en Persépolis:

συνεπυφμούντων δὲ καὶ ἄλλων καὶ λεγόντων μόνῳ τὴν πρᾶξιν ταύτην προσήκειν Ἀλεξάνδρῳ καὶ τοῦ βασιλέως συνεξαρθέντος τοῖς λόγοις πάντες ἀνεπήδησαν ἐκ τοῦ πότου καὶ τὸν ἐπινίκιον κῶμον ἄγειν Διονύσῳ παρήγγειλαν.

“Otros aprobaron con aclamaciones unánimes y dijeron que esta acción era sólo digna de Alejandro y cuando el rey se excitó con estas palabras, todos se levantaron del banquete y ordenaron llevar a cabo una procesión victoriosa en honor de Dioniso”.

⁷⁷⁵ Servais (1959), p. 98, nota 1 y p. 100

⁷⁷⁶ Nock (1928), p. 26

⁷⁷⁷ O’Brien (1992), p. 14

⁷⁷⁸ Plu. *Alex.* 2.7 y ss

Tras esta fiesta, una vez emborrachados, Alejandro y sus soldados cogen antorchas y prenden fuego al Palacio real de Persépolis, como venganza del sacrilegio cometido contra los templos griegos. La presencia de Dioniso en este acto no está clara. Goukowsky⁷⁷⁹ cree que Dioniso, por su carácter de dios triunfal (tríambo), está asociado con la destrucción del imperio aqueménida, simbolizada por el incendio del palacio real. Radet⁷⁸⁰ cree que el κῶμος de Persépolis es un equivalente histórico de las *Bacantes* de Eurípides, que no en vano fue representada en la corte de Macedonia. Del mismo modo que en la tragedia de Eurípides Dioniso instiga a las bacantes a vengarse de su enemigo Penteo, así, mediante el incendio del palacio, Dioniso castiga a los enemigos de los griegos a través de Alejandro y su cortejo. Una interpretación original la de Radet, pero algo rebuscada, pues no creemos que Alejandro, cuando prendió fuego al palacio de Persépolis, buscara imitar en la realidad el contenido de una tragedia.

A su vuelta de la conquista de Sind (actual Pakistán) en el 325 a.C. Alejandro celebra una fiesta dionisiaca tal como nos cuenta Diodoro (17.106.1):

Μόγισ δὲ περάσας τὴν ἔρημον ἤκεν εἰς χώραν οἰκουμένην καὶ πάντων τῶν χρησίμων εὐποροῦσαν. ἐν ταύτῃ δὲ προσαναλαβὼν τὴν δύναμιν ἐφ' ἑπτὰ μὲν ἡμέρας προΐει κεκοσμημένη τῇ δυνάμει πανηγυρικῶς καὶ Διονύσῳ κῶμον ἡγάγεν ἑορτάζων καὶ μέθη καὶ πότοις χρώμενος κατὰ τὴν ὁδοιορίαν.

“A duras penas cruzó (sc. Alejandro Magno) el desierto y llegó a una región habitada y se aprovisionó de todo lo necesario. Tras hacer descansar aquí a su ejército durante siete días, marchó al frente del ejército engalanado pomposamente y celebró una procesión en honor de Dioniso, bebiendo y festejando durante su viaje”.

Esta historia fue puesta en duda ya en la antigüedad por Arriano (*An.* 6.28.1). El problema es que Arriano habla de una fiesta triunfal (tríambo), pero del texto de Diodoro no se deduce eso, sino que habla simplemente de un κῶμος, a diferencia del anterior que vimos, en el que habla de un κῶμος ἐπινίκιος.

Goukowsky⁷⁸¹, que se ocupa en extenso de este episodio, lo sitúa en primer lugar entre Pura, capital de Gedrosia (Beluchistán) y Salmos de Carmania (actual Khanuj). Y piensa que como la mayoría de los historiadores, exceptuando Diodoro, han omitido la mención de esta fiesta, se podría creer que el κῶμος de Carmania se corresponde con las

⁷⁷⁹ Goukowsky (1981), p. 63

⁷⁸⁰ Radet (1950), p. 194

⁷⁸¹ Goukowsky (1981), p. 47 y ss

Dionisias de otoño. Pero también se puede pensar⁷⁸², aunque Diodoro no lo califique de ἐπινίκιος, que el κῶμος de Carmania sea semejante al de Persépolis, si es que se trata de una fiesta regular y si su carácter triunfal no es una invención tardía.

14.3. CONCLUSIONES

A través de los textos hemos demostrado lo que apuntábamos al principio, que en el texto de Diodoro se atribuyen a Dioniso ciertos rasgos de Alejandro para equiparar a ambos y elevar al macedonio a la altura de los dioses. Las características de Alejandro que se aplican igualmente a Dioniso son principalmente: ser considerados ambos hijos de Amón, ser conquistadores del mundo conocido, ser un conciliador de todos los pueblos y ser un libertador de ciudades.

Así Alejandro se presenta como un émulo del dios, un “nuevo Dioniso” (νέος Διόνυσος), como pretenden algunos, aunque este epíteto nunca aparece en los textos asociado a su nombre, pero sí al de sus descendientes Ptolomeo IV Filopátor, que reinó entre 222 y 204 a.C.⁷⁸³ y al de Ptolomeo XIII⁷⁸⁴, cuyo reinado abarca desde el 59 al 44 a.C. Esta identificación de Dioniso con Alejandro se crea en Egipto, pues allí es donde especialmente se consideraba a Alejandro como un dios, en su calidad de Faraón y liberador de la patria⁷⁸⁵. En Egipto, en Cirene concretamente, escribe también Dionisio Escitobraquión, que con su historia del Dioniso libio que recoge Diodoro, como ya vimos, es uno de los máximos exponentes de esta identificación de Alejandro con Dioniso. También hemos visto que los Ptolomeos tenían especial interés por Dioniso, porque se consideraban parientes suyos a través de Heracles. De ahí que no es de extrañar que un desfile organizado en Alejandría por Ptolomeo Filadelfo, tal como nos cuenta Calíxeno de Rodas (ap. Ath. 196a = *FGrH* 627.2), esté precedido por silenos y sátiros, que en él participen sacerdotes de Dioniso y que la estatua del dios de diez codos de alto presida la procesión.

⁷⁸² Goukowsky (1981), p. 62 y ss.

⁷⁸³ En un fragmento del poeta Eufonio (Powell [1925], p. 176): οὐ βέβηλος, ᾧ τελεταὶ τοῦ νεοῦ Διονύσου. “No es un profano, oh ceremonias del nuevo Dioniso”.

⁷⁸⁴ D.S. 1.44.1: μέχρι τῆς ἑκατοστῆς καὶ ὀγδοηκοστῆς ὀλυμπιάδος, καθ’ ἣν ἡμεῖς μὲν παρεβάλομεν εἰς Αἴγυπτον, ἐβασίλευε δὲ Πτολεμαῖος ὁ νέος Διόνυσος χρηματίζων. “Hasta la olimpiada 180 (entre 60 y 57 a.C.), durante la cual fuimos a Egipto, y reinaba Ptolomeo, que tomó el nombre de nuevo Dioniso”.

⁷⁸⁵ El desarrollo en Egipto de esta vinculación de Alejandro con Dioniso se hace especialmente palpable en época de Ptolomeo IV Filopátor, pues en Alejandría –ciudad fundada por Alejandro– la primera tribu fue llamada Dionisia por el dios, según Fraser (1972) I, p. 203.

15. DIONISO EN LA INDIA

15.1. INTRODUCCIÓN

Una de las hazañas que se le atribuyen habitualmente a Dioniso es la conquista de la India. Esta historia, que narra Diodoro y posteriormente otros autores, como Arriano, se originó en época alejandrina, a imitación de la conquista de la India por Alejandro, por lo que tenía carácter propagandístico, ya que con ella se pretendía parangonar las hazañas del caudillo macedonio con las de Dioniso, haciendo que los dos se erigiesen en conquistadores de la India⁷⁸⁶.

Goukowsky⁷⁸⁷ cree que la historia de la conquista de la India por Dioniso data de finales del siglo V a.C. o principios del siglo IV a.C. por lo que la conquista de Alejandro se habría inspirado en ella y no al revés, como suponemos nosotros. Para demostrar esto, Goukowsky aporta dos testimonios: el primero de ellos es el aríbalo E395 del Museo Británico en el que se representa a un personaje afeminado, Dioniso según Goukowsky, subido en un camello a la manera de los indios, que se dirige desde lo alto de su montura a cuatro tocadores de instrumentos. El segundo es el pasaje de Diodoro 3.65.7 y ss en el que se dice que Dioniso volvió de la India a Tebas a lomos de un elefante, pasaje basado, según Goukowsky, en Antímaco, cuya *acmé* se sitúa en el 400 a.C., por lo que la historia de la conquista de Dioniso dataría de esa época. A los datos aportados por Goukowsky tenemos que oponer lo siguiente: en primer lugar, la escena del aríbalo no se presta a una interpretación unívoca, sino que como el mismo Goukowsky reconoce, se ha interpretado también como un episodio de la leyenda de Midas, como la representación del cortejo del rey de Persia o de un sátrapa de Asia

⁷⁸⁶ Tarn (1968), p. 234.

⁷⁸⁷ Goukowsky / (1981), p. 11 y ss.

Menor y también como una epifanía nocturna de Sabazio. En segundo lugar, el pasaje de Diodoro sobre el regreso triunfal de Dioniso desde la India no se puede atribuir exclusivamente a Antímaco, sino que el propio Diodoro habla de varios poetas, entre los cuales está el de Colofón. Así pues, no se puede afirmar con seguridad que la historia de la conquista de la India por Dioniso se pueda retrotraer a principios del siglo IV a.C. y sirva de modelo para la de Alejandro, sino que nosotros pensamos que lo más probable es que se trate de lo contrario, es decir, que la conquista de la India por Dioniso se creó en época del propio Alejandro y se ideó a imitación de la conquista de éste⁷⁸⁸. Además, el relato de Diodoro tiene un fuerte tono evemerista, que, evidentemente, es más propio de una época tardía.

La conquista de la India antes de Alejandro también se atribuye a Heracles⁷⁸⁹ como predecesor del caudillo macedónico, pero aquí sólo hablaremos de la de Dioniso, pues es este dios es el tema de nuestra tesis. La campaña de Dioniso tiene lugar en un pasado mítico⁷⁹⁰, por más que algunos autores intentaran, para racionalizarla, situarla en un periodo histórico⁷⁹¹. En ella, como veremos, Dioniso se erige como héroe civilizador, modelado sobre la figura de Alejandro, aunque hay quienes, como Dahlquist⁷⁹², piensan que en esta historia Dioniso representa a un héroe cultural de la tribu munda, que vive en los altiplanos de Chota Nagpur, al sur del Ganges y Patraliputra⁷⁹³. Nos parece una opinión errónea, a nuestro entender, porque es complicado que los autores griegos conocieran estas tradiciones indias y porque los paralelismos con la campaña de Alejandro son demasiado evidentes como para

⁷⁸⁸ La misma opinión que nosotros la expone Karttunen (1997), p. 28, nota 45, que afirma que, aunque Dioniso y Heracles eran conocidos como grandes dioses viajeros, sin embargo una mención de la India en relación con sus viajes no aparece hasta la época de Alejandro.

⁷⁸⁹ Entre los numerosos textos que hablan de Heracles como conquistador de la India, citamos por ejemplo Str. 11.5.5: ἡ δὲ ἐπὶ Ἰνδοῦς στρατεία Διονύσου καὶ Ἡρακλέους ὑστερογενῇ τὴν μυθοποιίαν ἐμφαίνει, ὅτε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τὸν Προμηθεῖα λῦσαι λεγομένου χιλιάσιν ἑτῶν ὕστερον. “La expedición de Dioniso y Heracles al país de los indios parece un relato mítico posterior, porque se cuenta que Heracles liberó a Prometeo mil años después”.

⁷⁹⁰ Arriano (*Ind.* 9.10) dice que los indios creen que Dioniso es quince generaciones más antiguo que Heracles.

⁷⁹¹ Plinio (*HN* 6.59.6) sitúa la llegada de Dioniso a la India 6451 años antes de la de Alejandro: *Indi enim gentium prope soli numquam migravere finibus suis. colliguntur a Libero Patre ad Alexandrum Magnum reges eorum CLIII annis VI CCCCLI; adiciunt et menses III.* “Pues los indios son casi el único de los pueblos que nunca emigró de sus fronteras. Se enumeran desde el padre Liber (=Dioniso) hasta Alejandro Magno 153 reyes en 6451 años y tres meses”.

⁷⁹² Dahlquist (1962), p. 192.

⁷⁹³ Stietenron (2005), p. 83, por su parte cree que las actividades civilizadoras, como la introducción de la agricultura y la legislación que los autores griegos, en concreto Megástenes, atribuyen a Dioniso, en realidad están inspiradas en dos reyes del mito indio, Pr̥thu y Manu.

proponer otra explicación que no sea la de que el propósito del mito era ensalzar al macedonio.

15.2. LA PRESENCIA DE DIONISO EN LA INDIA SEGÚN DIODORO

La narración de Diodoro (2.38.3) sobre la conquista de la India es la siguiente: en época muy antigua Dioniso llegó a la India desde Occidente con un gran ejército. Atravesó toda la India sin que nadie le hiciera frente. Entonces se produjo un fuerte calor y los soldados de Dioniso se contagiaron de peste, hasta que Dioniso los llevó a la montaña, donde hacía frío y corrían manantiales de agua y allí se curaron de su enfermedad. Esta montaña se llama Meros, y por eso se ha transmitido a la posteridad que Dioniso nació del muslo de su padre. Después se aprovisionó de frutos y enseñó a los habitantes de la India el descubrimiento del vino y de otras utilidades para la vida. Además, fundó muchas ciudades en el país, enseñó a los indios a honrar a la divinidad y estableció leyes y tribunales. Por esos beneficios a la humanidad los indios le consideraron un dios y le tributaron honores inmortales. Reinó en la India durante cincuenta y dos años y murió a edad avanzada. A su muerte sus hijos heredaron su reino, y lo legaron a sus descendientes.

Hasta aquí la narración de Diodoro, que como vemos, tiene un carácter marcadamente evemerista. De hecho, para darle más credibilidad a la historia de Dioniso en la India, la ha puesto en boca de los habitantes más sabios entre los indios (*παρὰ τοῖς Ἰνδοῖς οἱ λογιώτατοι*). Aquí Dioniso es un personaje que llega de las regiones occidentales y que se convierte en un héroe civilizador para los indios, pues les enseña el vino e introduce en su país las honras a los dioses y leyes y tribunales. Por eso a su muerte es considerado como un dios. El extremo de racionalización llega al final del relato, cuando se dice que Dioniso reinó durante cincuenta y dos años y murió.

El paralelismo con Alejandro Magno es evidente, pues Dioniso no sólo conquista la India sino que se erige en introductor de la civilización en una región en la que hasta ese momento los hombres vivían en aldeas, unos aislados de otros.

Otro pasaje en el que Diodoro habla de Dioniso y la India es 3.62.1 y ss., del que ya tratamos en otro capítulo⁷⁹⁴. Hablando de los diversos Dionisos, Diodoro dice que el primero nació en la India. Este Dioniso era barbado, porque es costumbre entre los indios dejarse crecer la barba hasta su muerte. Recorrió el mundo con un ejército,

⁷⁹⁴ Cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

enseñó a los hombres a cultivar la vid y a estrujar los racimos para elaborar el vino, y además descubrió la recolección y almacenamiento de los demás frutos. Por sus beneficios a los hombres recibió honores inmortales por parte de ellos. En la India los habitantes aún señalan el lugar de nacimiento del dios y que muchas ciudades en el país llevan el nombre a partir de Dioniso.

Ya dijimos en el otro capítulo al que remitimos anteriormente que este Dioniso indio es idéntico al Dioniso griego, sólo que se ha trasladado su lugar de nacimiento y sus hazañas a la India. Pues como Alejandro, en su camino hacia la India, había descubierto un lugar allí en el que se honraba a Dioniso, se difundió el rumor de que Dioniso había nacido en la India. Pero este Dioniso indio es una creación puramente alejandrina, una invención destinada a divinizar la figura de Alejandro y sus conquistas en la India, como el relato anterior de Diodoro sobre la conquista de la India por Dioniso.

Vemos pues que en las dos menciones de Diodoro sobre Dioniso y la India son claros paralelos de Alejandro Magno, con la idea de ensalzar su figura mediante su identificación con Dioniso.

15.3. EL MITO DE DIONISO EN LA INDIA

Es innegable que estas dos historias –la de que Dioniso nació en la India y la de que Dioniso conquistó la India, incompatibles entre sí, pues si nació en la India no pudo nacer en Grecia e ir desde allí para conquistar la India- surgieron en el mismo entorno de Alejandro, por lo que a veces autores posteriores, como Diodoro, las usaron indiscriminadamente y las mezclaron en sus relatos.

Por una parte, la historia de que Dioniso había nacido en la India es difícil de atribuir a un autor en concreto. Diodoro, en el pasaje que hemos citado en último lugar, nos habla sólo de “mitógrafos antiguos”. Pero parece que su relato procede de Dioniso Escitobraquión, pues el autor sículo nos dice que Dionisio ha comparado los escritos de diversos autores. El problema es que no conocemos las fuentes de Dionisio. Rusten⁷⁹⁵, que no incluye este pasaje de Diodoro entre los fragmentos de Dionisio, atribuye como fuente de éste último a Pródico de Ceos, un filósofo del siglo V a.C. Pero es evidente que no hay que remontarse tan atrás, pues la historia del Dioniso indio data como muy pronto de la expedición de Alejandro Magno a la India.

⁷⁹⁵ Rusten (1982), 102 y ss.

También Filóstrato (*VA*. 2.9) narra que Alejandro, en la India, encontró un lugar donde los habitantes honraban a Dioniso, como si hubiera nacido allí. Filóstrato cuenta que Alejandro visita la ciudad de Nisa, pero no sube al monte Meros donde supuestamente ha nacido Dioniso. De hecho, que hay un Dioniso indio lo dice el propio Filóstrato un poco antes:

Διώνυσον γενέσθαι ποταμοῦ παῖδα Ἰνδοῦ λέγουσιν, ᾧ φοιτήσαντα τὸν ἐκ Θηβῶν ἐκεῖνον θύρσου τε ἄψασθαι καὶ δοῦναι ὀργίοις, εἰπόντα δέ, ὥς εἴη Διὸς καὶ τῷ τοῦ πατρὸς ἐμβιώῃ μηρῷ τόκου ἔνεκα, Μηρόν τε εὐρέσθαι παρ' αὐτοῦ ὄρος.

“Dicen (sc. los que habitan entre el Indo y el Hidraotes) que Dioniso es hijo del río Indo, con el cual se encontró aquél de Tebas, recibió de él el tirso, le transmitió los ritos orgiásticos, y le dijo que era hijo de Zeus y que se había criado en el muslo de su padre hasta su nacimiento y que el monte Mero se encontraba en su país”.

Tampoco conocemos con exactitud las fuentes de Filóstrato⁷⁹⁶. Él mismo dice (*VA* 1.3) que utilizó los *Hypomnemata* de Damis, un alumno de Apolonio de Tiana, pero muchos autores, entre ellos Dzielska⁷⁹⁷, suponen que este Damis y su obra son producto de la imaginación de Filóstrato. La otra fuente de Filóstrato es Merágenes, aunque el propio Filóstrato minimiza su importancia, pues atribuye desconocimiento sobre Apolonio a su autor (*VA* 1.3).

Bien pudiera ser que en realidad en este pasaje de Filóstrato sobre el Dioniso indio nos encontráramos con una identificación con Siva, pues como bien dice Klostermaier⁷⁹⁸ los griegos intentaron comprender la religión de la India adaptándola en lo posible a sus categorías, y muchos dioses indios fueron descritos y llamados como los griegos, por ejemplo Siva fue identificado con Dioniso⁷⁹⁹.

⁷⁹⁶ Karttunen (1997), p. 7 afirma que las fuentes de Filóstrato pertenecen en su mayoría al siglo I a.C, que es cuando se supone que Apolonio de Tiana visitó la India. Y añade que no hay fuentes de la propia época de Filóstrato ni de los siglos IV-III a.C. cuando escribieron Megástenes y los demás historiadores de Alejandro. Aunque el propio autor reconoce que, como las fuentes no son nombradas por Filóstrato, es difícil tratar de identificarlas.

⁷⁹⁷ Dzielska (1986), p. 25.

⁷⁹⁸ Klostermaier (1990), p. 19.

⁷⁹⁹ Tarn (1968), p. 93 parece sugerir que los griegos identificaron a Siva como el Dioniso indio ya en época de Alejandro, pero ni Megástenes, ni Arriano, ni Estrabón hablan de un Dioniso indio, sino de que este dios llegó desde Grecia para conquistar la India. El que primero habla de un Dioniso indio, como hemos visto, es Diodoro, pero hemos comprobado que es una figura creada para ensalzar a Alejandro Magno. El primero que habla verdaderamente de un Dioniso indio, que puede ser identificado con Siva, es Filóstrato. Seguramente hasta Filóstrato los griegos, aunque ya se habían dado cuenta de ciertos paralelismos entre Siva y Dioniso, no los identificaron a ambos de manera absoluta, porque quizá sus

Por otra parte, la historia de la conquista de la India por Dioniso que aparece en el primer pasaje de Diodoro, parece que remonta a Clitarco⁸⁰⁰, uno de los historiadores de Alejandro, aunque también podría ser Megástenes⁸⁰¹, un escritor de los siglos IV-III a.C. Megástenes, que vivió en la India entre el 302 y el 288 a.C., escribió una *Historia de la India* (Ἰνδικά). Sabemos que Megástenes vivió en Pāṭaliputra, donde fue embajador de Seleuco Nicátor en la corte de Chandragupta⁸⁰².

En cualquier caso, parece que ambas historias derivan de la campaña de Alejandro a la India, que se inicia en el 327 a.C. y dura dos años, hasta el 325 a.C., con el fin, según Hammond⁸⁰³ de convertirse en rey de toda Asia, uno de los tres continentes que constituían el mundo conocido en aquella época.

Lo difícil es establecer en qué momento surgen estas historias sobre Dioniso en la India y quién las crea, si el propio Alejandro mientras hacía la campaña o sus seguidores durante ella o en un momento posterior a ésta⁸⁰⁴. El problema es que todos los testimonios que tenemos sobre Dioniso y la India son de autores posteriores a la época de Alejandro, por lo que éstos pudieron adornarlos y convertirlos en ficción. O'Brien⁸⁰⁵ supone que Alejandro creía en esta historia sobre la campaña de Dioniso a la India, aunque se basa en el texto de Arriano, que es cinco siglos posterior a Alejandro.

Un dato que puede ayudarnos a establecer cuándo y por mediación de quién se creó la historia de la campaña de Dioniso a la India es la anécdota de Nisa. En su

conocimientos sobre religión india eran demasiado superficiales como para proceder a tal identificación. Sin embargo en la obra de Filóstrato (*VA*. 3.15 y ss.) se cuenta que Apolonio de Tiana va a hablar con los sabios de la India para conocer su religión y gracias a ello tiene competencia para advertir las semejanzas entre Dioniso y Siva.

⁸⁰⁰ Así Tarn (1968), pp. 224 y 312.

⁸⁰¹ A favor de la creación de esta historia por Megástenes y no por Clitarco se expresan Dihle (1987), p. 47 y Bosworth (1996a), p. 125. La ventaja que tiene la propuesta de Megástenes sobre Clitarco es que el primero viajó a la India, como sabemos, y tenía conocimiento del país, mientras que es probable que Clitarco ni siquiera acompañara a Alejandro en sus campañas, como cree, entre otros, Karttunen (1997), p. 4. Aunque el hecho de que los autores hayan viajado o no a la India no es tampoco un hecho decisivo para la creación de la historia de Dioniso, pues han podido recurrir a su imaginación para idearla. Por otra parte se debate la influencia que pudo tener Megástenes sobre Diodoro. Murphy (1989), p. 46, nota 100 y Karttunen (1997), p. 7 la defienden, pero otros autores como Stein (1937), coll. 1642 la niegan. Chamoux y Bertrac (1993), p. XXIII, cuando enumeran las fuentes del libro 2 de Diodoro, no mencionan a Megástenes, sino a Ateneo, Clitarco, Hecateo de Abdera y Yambulo. Una prueba decisiva a favor de la influencia de Megástenes sobre Diodoro es que el relato de Arriano (*Ind*. 7.5 y ss) según el cual Dioniso, a su llegada a la India fundó ciudades y estableció leyes es similar al de Diodoro (2.38.3), y como la fuente de Arriano es indudablemente Megástenes, podemos afirmar que la fuente principal de Diodoro en estos capítulos de la India es también Megástenes.

⁸⁰² Cf. Dahlquist (1962), p. 9; Bosworth (1996b), p. 121 retrasa la fecha de la embajada de Megástenes en la corte de Chandragupta al año 319-318 a.C. y propone como fecha de la redacción de las *Indiká* el 310 a.C.

⁸⁰³ Hammond (1992), p. 246.

⁸⁰⁴ Karttunen (1997), p. 90 cree que las historias de Dioniso en la India fueron relatadas por primera vez cuando Alejandro se encontraba todavía en Afganistán.

⁸⁰⁵ O'Brien (1992), p. 151.

camino por la India, Alejandro se encuentra una ciudad llamada Nisa, cuya fundación se atribuye a Dioniso y cuyos habitantes se dicen descendientes del dios. Éstos, a la llegada de Alejandro a su ciudad, lo reciben hospitalariamente⁸⁰⁶ y su jefe, Acufis, pide a Alejandro, en virtud de su veneración a Dioniso, libertad y autonomía, a lo que el caudillo macedonio accede⁸⁰⁷.

Sobre Nisa de la India nos han hablado diferentes autores. Un pasaje de Estrabón (15.1.8) cuenta:

Ἐκ δὲ τῶν τοιούτων Νυσαίους δὴ τινὰς ἔθνος προσωνόμασαν καὶ πόλιν παρ' αὐτοῖς Νῦσαν Διονύσου κτίσμα, καὶ ὄρος τὸ ὑπὲρ τῆς πόλεως Μηρόν, αἰτιασάμενοι καὶ τὸν αὐτόθι κισσὸν καὶ ἄμπελον, οὐδὲ ταύτην τελεσίκαρπον· ἀπορρεῖ γὰρ ὁ βότρυς πρὶν περκάσαι διὰ τοὺς ὄμβρους τοὺς ἄδην·

“Por tales motivos llamaron (sc. Megástenes y otros autores) niseos a cierto pueblo y Nisa a su ciudad, una fundación de Dioniso, y Mero al monte que está sobre la ciudad, poniendo por causa que allí había hiedra y vid, aunque ésta no tenía un fruto perfecto. Pues el racimo se cae antes de antes de madurar por culpa de las abundantes lluvias”.

Y Arriano (*An.* 5.1.1) nos dice:

Ἐν δὲ τῇ χώρᾳ ταύτῃ, ἦντινα μεταξὺ τοῦ τε Κωφῆνος καὶ τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ ἐπῆλθεν Ἀλέξανδρος, καὶ Νῦσαν πόλιν ᾠκίσθαι λέγουσι· τὸ δὲ κτίσμα εἶναι Διονύσου· Διόνυσον δὲ κτίσαι τὴν Νῦσαν ἐπεὶ τε Ἰνδοὺς ἐχειρώσατο, ὅστις δὴ οὗτος ὁ Διόνυσος καὶ ὁπότε ἦ ὄθεν ἐπ' Ἰνδοὺς ἐστράτευσεν· οὐ γὰρ ἔχω συμβαλεῖν εἰ ὁ Θηβαῖος Διόνυσος [ὄς] ἐκ Θηβῶν ἢ ἐκ Τμώλου τοῦ Λυδίου ὁρμηθεὶς ἐπὶ Ἰνδοὺς ἦκε στρατιὰν ἄγων, τοσαῦτα μὲν ἔθνη μάχισμα καὶ ἄγνωστα τοῖς τότε Ἑλλησιν ἐπελθόν, οὐδὲν δὲ αὐτῶν ἄλλο ὅτι μὴ τὸ Ἰνδῶν βία χειρωσάμενος·

“En esta región que atravesó Alejandro entre los ríos Cofén e Indo dicen que estaba situada la ciudad de Nisa. Esta fue una fundación de Dioniso. Pues Dioniso fundó Nisa cuando sometió a los indios, quienquiera que fuese este Dioniso, y cuando quiera o donde quiera que marchara contra los indios. Pues no puedo aclarar si el Dioniso tebano, que partió desde Tebas o desde el Tmolos de Lidia, marchó contra los indios llevando un ejército, yendo contra estos pueblos

⁸⁰⁶ Arr. *An.* 5.1.2 y Q.C. 8.10.10.

⁸⁰⁷ Arr. *An.* 5.1.3 y ss.

belicosos y desconocidos para los griegos de entonces, no conquistando con la fuerza ninguna otra cosa que el país de los indios”.

Un poco después (*An.* 5.1.5) continúa:

Διόνυσος γὰρ ἐπειδὴ χειρωσάμενος τὸ Ἰνδῶν ἔθνος ἐπὶ θάλασσαν ὀπίσω κατῆει τὴν Ἑλληνικὴν, ἐκ τῶν ἀπομάχων στρατιωτῶν, οἱ δὲ αὐτῷ καὶ βάκχοι ἦσαν, κτίζει τὴν πόλιν τήνδε μνημόσυνον τῆς αὐτοῦ πλάνης τε καὶ νίκης τοῖς ἔπειτα ἐσόμενον, καθάπερ οὖν καὶ σὺ αὐτὸς Ἀλεξάνδρειάν τε ἔκτισας τὴν πρὸς Καυκάσῳ ὄρει καὶ ἄλλην Ἀλεξάνδρειαν ἐν τῇ Αἰγυπτίων γῇ, καὶ ἄλλας πολλὰς τὰς μὲν ἔκτικας ἤδη, τὰς δὲ καὶ κτίσεις ἀνὰ χρόνον, οἷα δὲ πλείονα Διονύσου ἔργα ἀποδειξάμενος.

“Pues Dioniso, cuando sometió al pueblo indio y fue hacia atrás hacia el mar griego, de entre los soldados que combatieron, los cuales eran también sus bacantes, funda esta ciudad (sc. Nisa) que será recuerdo de su viaje y de su victoria para los hombres de después, como también tú mismo (sc. Alejandro) fundaste Alejandría en el monte Cáucaso y otra Alejandría en tierra egipcia, y ya has fundado otras muchas y fundarás otras con el tiempo, mostrando cuán numerosos son los hechos de Dioniso”.

Otra vez Arriano, pero esta vez en otra obra (*Ind.* 1.4) comenta:

Νυσαῖοι δὲ οὐκ Ἰνδικὸν γένος ἐστίν, ἀλλὰ τῶν ἅμα Διονύσῳ ἐλθόντων ἐς τὴν γῆν τὴν Ἰνδῶν, τυχὸν μὲν [καὶ] Ἑλλήνων, ὅσοι ἀπόμαχοι αὐτῶν ἐγένοντο ἐν τοῖς πολέμοις οὕστινας πρὸς Ἰνδοὺς Διόνυσος ἐπολέμησε, τυχὸν δὲ καὶ τῶν ἐπιχωρίων τοὺς ἐθέλοντας τοῖς Ἑλλησι συνώκισε, τήν τε χώραν Νυσαίην ὠνόμασεν ἀπὸ τῆς τροφοῦ τῆς Νύσης Διόνυσος καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν Νῦσαν.

“Los habitantes de Nisa no son de raza india, sino de los que vinieron con Dioniso a la tierra india, quizá griegos que fueron inútiles para las guerras que Dioniso llevó a cabo contra los indios, y quizá también hizo una fundación conjunta con los nativos que habían venido con los griegos; Dioniso llamó a la región nisea y a la ciudad Nisa por su nodriza Nisa”.

Más adelante (*Ind.* 5.8) dice:

καὶ πρὸ Ἀλεξάνδρου Διονύσου μὲν περί πολλὸς λόγος κατέχει ὥς καὶ τούτου στρατεύσαντος ἐς Ἰνδοὺς καὶ καταστρεψαμένου Ἰνδοῦς, Ἡρακλέος δὲ περί οὐ πολλός. Διονύσου μὲν γε καὶ Νῦσα πόλις μνημα οὐ φαῦλον τῆς στρατηλασίης, καὶ ὁ Μηρὸς τὸ ὄρος, καὶ ὁ κισσὸς ὅτι ἐν τῷ ὄρει τούτῳ φύεται,

καὶ αὐτοὶ οἱ Ἴνδοι ὑπὸ τυμπάνων τε καὶ κυμβάλων στελλόμενοι ἐς τὰς μάχας, καὶ ἐσθῆς αὐτοῖσι κατάστικτος ἐοῦσα, κατάπερ τοῦ Διονύσου τοῖσι βάκχοισιν.

“Y antes de Alejandro, un gran relato sobre Dioniso afirma que éste hizo una campaña contra los indios y los sometió, pero sobre Heracles no hay mucho. Como recuerdo no insignificante de la campaña de Dioniso está la ciudad de Nisa, y el monte Mero y la hiedra que crece en este monte y los mismos indios que se disponen para las batallas bajo el son de los tímpanos y los címbalos, y su vestimenta que es moteada como la de los bacantes de Dioniso”.

La idea que expresan los diversos autores parece clara: Alejandro se encuentra una ciudad que se llama Nisa, como aquella en la que habitualmente se dice que nació Dioniso. Al lado hay un monte Mero, que los autores relacionan etimológicamente con *μηρός* (muslo), y como se contaba que Dioniso nació del muslo de su padre, creen que en realidad el monte Mero era el lugar de nacimiento de Dioniso. Además otros rasgos, como que allí crecen las vides salvajes y la hiedra, implican que Dioniso estuvo allí y fundó Nisa. Estas mismas pruebas de la presencia de Dioniso las aduce Estrabón en un pasaje (10.1.58) al que nos hemos referido en otros lugares⁸⁰⁸:

Περὶ δὲ τῶν φιλοσόφων λέγων τοὺς μὲν ὄρεινους αὐτῶν φησὶν ὕμνητὰς εἶναι τοῦ Διονύσου, δεικνύοντας τεκμήρια τὴν ἀγρίαν ἄμπελον παρὰ μόνοις φυομένην καὶ κιττὸν καὶ δάφνην καὶ μυρρίνην καὶ πύξον καὶ ἄλλα τῶν ἀειθαλῶν, ὧν μηδὲν εἶναι πέραν Εὐφράτου πλὴν ἐν παραδείσοις σπάνια καὶ μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας σωζόμενα. Διονυσιακὸν δὲ καὶ τὸ σινδονοφορεῖν καὶ τὸ μιτροῦσθαι καὶ μυροῦσθαι καὶ βάπτεσθαι ἄνθινά καὶ τοὺς βασιλέας κωδωνοφορεῖσθαι καὶ τυμπανίζεσθαι κατὰ τὰς ἐξόδους.

“Hablando de los filósofos, dice (sc. Megástenes) que los montañeses cantan en himnos a Dioniso, y muestran como testimonios la vid salvaje, que crece sólo en su país, la hiedra, el laurel, el mirto, el boj y otros árboles perennes, ninguno de los cuales hay al otro lado del Éufrates, excepto unos pocos en jardines y que se conservan con mucho cuidado. Y es también costumbre dionisiaca llevar vestidos de lino, mitras, perfumarse y teñirse, y que los reyes, en sus salidas, estén acompañados por gente que lleva campanillas y que toca que tambor”.

⁸⁰⁸ Cf. cap. *Lugar de nacimiento de Dioniso*.

En este pasaje no se menciona explícitamente la fundación de Nisa por Dioniso, pero Megástenes llama la atención sobre ciertos detalles de los indios que le parecen típicos de Dioniso, como el hecho de llevar mitras, atributo claramente dionisiaco, y los atribuye a la presencia de este dios allí, aunque la razón de que estas costumbres se den entre los indios no necesariamente tiene que ser la influencia dionisiaca. Evidentemente la noticia de que la vid salvaje y otras plantas sólo crecen en la India es una pura invención de Megástenes.

Esta historia de la Nisa india y todo lo que Alejandro se encontró allí han suscitado mucha controversia. McCrindle⁸⁰⁹ identifica Nisa con Nanghenhar (en sánscrito Nagarahara), una antigua capital cuyas ruinas se han situado a unos siete u ocho kilómetros de Jalalabad. Esta ciudad se llamaba también Udyanapura, que los griegos tradujeron por Dionisópolis. A cierta distancia hay un monte llamado Mar-Koh (la montaña de la serpiente) que los griegos debieron identificar, por semejanza fonética, con el monte Mero. Por otra parte, McCrindle se hace eco de Arriano al creer que la visita de Alejandro a Nisa y al monte Mero es en su mayor parte apócrifa.

Noiville⁸¹⁰ cree que la historia de Nisa obedece a una “estratagema” política de Alejandro. Pues como sus soldados estaban cansados de ir en campaña y se aventuraban a adentrarse en un país desconocido como es la India, Alejandro se inventó la historia de que los griegos, en concreto Dioniso y su ejército, ya habían estado en aquellos lugares, con lo que lograba fortalecer el ánimo de sus soldados y a hacerles perder el miedo por dirigirse a un país extraño⁸¹¹.

Stein⁸¹² piensa que el carácter anecdótico y novelesco del encuentro entre Alejandro y Acufis, el jefe de los niseos, la falta de datos concretos para una localización geográfica exacta de Nisa y la relación con el monte Mero –en indio Meru-, todo ello contribuye a convertir la historia de Nisa en una historia poco verosímil y a sospechar que se trata de una invención de los historiadores de Alejandro.

Dahlquist⁸¹³ asume que los habitantes de Nisa podrían ser los Nishādas, una tribu autóctona al margen de la organización aria. El monte Mero sería el monte Meru,

⁸⁰⁹ McCrindle (1896), p. 338.

⁸¹⁰ Noiville (1929), p. 248.

⁸¹¹ Noiville (1929), p. 249 supone que esta India conquistada por Dioniso de la que Alejandro hablaba a sus soldados para animarlos no se correspondería con la India real, sino que estaría mucho más cerca de Grecia que la verdadera, pero que Alejandro las identifica para lograr el efecto deseado entre sus soldados. Y Noiville añade que la “India” de Dioniso sería la llanura escita al pie del Cáucaso.

⁸¹² Stein (1937), coll. 1654.

⁸¹³ Dahlquist (1962), p. 272 y ss.

situado en el Hindu-Kush. Pero, según él, esto no demuestra nada más de la conexión de estas zonas con Dioniso.

Distinta es la opinión de Woodcock⁸¹⁴, para quien la historia de Alejandro y Nisa tiene todos los visos de ser verdadera. Según él, Nisa era una ciudad independiente de los rajás indios y tenía una forma de gobierno aristocrático semi-militar semejante a la de los griegos. Los niseos serían antiguos soldados griegos de Darío que vivían aislados entre las tribus kafirs, a quienes enseñaron el cultivo del vino, la hiedra y a celebrar cada año al dios del vino. Estos niseos habrían inventado la historia de que Dioniso estuvo allí, para explicar que ellos mismos se hallaban en un lugar tan remoto y alejado de los demás griegos. Nisa sería el único ejemplo de una comunidad griega en la India antes de la llegada de Alejandro Magno.

Tarn⁸¹⁵ cree que el monte Mero es la montaña Koh-i-Mor, en la región de los kafirs. Respecto a la historia de la fundación de Nisa por Dioniso expresa sus reparos. Cree que Alejandro llegó a una ciudad cuyo nombre en lengua india les sonó a los griegos como Nisa, pero que nada tuvo que ver con Dioniso y con una expedición suya a la India⁸¹⁶.

Karttunen⁸¹⁷ niega que la ciudad de Nisa sea un asentamiento griego y que sus habitantes sean descendientes de Dioniso. Por el contrario, cree que el gobierno de Nisa era democrático como el de los griegos, pero que ello se puede explicar fácilmente como un rasgo tribal. Por otra parte, el hecho de que rindan culto a Dioniso se puede explicar porque muchos dioses locales eran identificados con el dios griego. Para Karttunen, entonces, no hay nada propiamente griego en la historia de Nisa. Además piensa que la mención de Dioniso en esta visita a Nisa es un rasgo de la política de Alejandro, que intentaba hacer creer que un antecesor suyo ya había estado en estos lugares.

Goukowsky⁸¹⁸ cree que Nisa y el monte Mero representaban al principio dos lugares distintos, pero que fueron confundidos e identificados por los historiadores tardíos de Alejandro. Así, Nisa sería una montaña que dominaba el Indrakun y Meros el macizo Koh-i-mor, que dominaba Bajaur. Pero ambos fueron confundidos porque Nisa representaba el mítico lugar de nacimiento de Dioniso y el monte Meros sería una

⁸¹⁴ Woodcock (1966), p. 21 y ss.

⁸¹⁵ Tarn (1968), p. 93.

⁸¹⁶ Tarn (1968), p. 224.

⁸¹⁷ Karttunen (1989), p. 56.

⁸¹⁸ Goukowsky (1981), p. 28 y ss.

palabra indígena que a los griegos les sonaría como μηρός (“muslo”), de donde los griegos habrían encontrado una explicación al mito según el cual Dioniso nació del muslo de Zeus.

Como vemos, hay opiniones de todo tipo. Para nosotros, como para los demás investigadores, es difícil separar en esta historia de Nisa qué hay de histórico y qué se debe a la invención de los autores griegos, por lo que nos cuesta aventurar una opinión. Seguramente tienen razón Tarn y Goukowsky al afirmar que los griegos que acompañaban a Alejandro, al oír ciertos nombres en lengua india en la región, los relacionaron con Nisa y el monte Mero. Esto, unido al hecho, que no hay por qué cuestionar, de que allí honraban a un dios parecido a Dioniso, y de que crecían vides y hiedras, les llevó a idear la historia de la fundación de Nisa por parte de Dioniso.

Existiera la Nisa india o no, el caso es que fue un motivo más para relacionar y comparar la campaña de Alejandro a la India con la de Dioniso, que, como dijimos al principio, era el principal motivo de la creación de la historia de Dioniso en la India. Esta comparación está más o menos explicitada en los textos de algunos autores. El primero de ellos, Estrabón (3.5.5), afirma:

Ἀλέξανδρος δὲ τῆς Ἰνδικῆς στρατείας ὄρια βωμοὺς ἔθετο ἐν τοῖς τόποις εἰς οὓς ὑστάτους ἀφίκετο τῶν πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς Ἰνδῶν, μιμούμενος τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Διόνυσον.

“Alejandro colocó altares como límites de su expedición a la India en los lugares a los que llegó, los últimos de los indios en Oriente, imitando a Heracles y a Dioniso”.

Este es un pasaje interesante para nuestra teoría, porque apoya la tradición de que Dioniso llegó a la India y que su expedición sirvió de ejemplo y de comparación con la de Alejandro.

El siguiente pasaje, también de Estrabón (15.1.6) dice así:

οὔτε γὰρ παρ' Ἰνδῶν ἔξω σταληναί ποτε στρατιάν, οὔτ' ἐπελθεῖν ἔξωθεν καὶ κρατῆσαι πλὴν τῆς μεθ' Ἡρακλέους καὶ Διονύσου καὶ τῆς νῦν μετὰ Μακεδόνων.

“Pues los indios no enviaron fuera nunca un ejército, ni vino desde fuera ninguno que los dominara, excepto el que vino con Heracles y Dioniso, y el de ahora con los macedonios”.

Este pasaje es idéntico al primero que hemos visto, pues nuevamente se afirma que Dioniso llegó a la India antes de los macedonios comandados por Alejandro.

La confirmación definitiva de esta comparación entre Dioniso y Alejandro nos la ofrece Arriano (*An.* 5.2.2):

καὶ κτίσμα εἶναι Διονύσου τὴν Νῦσαν ἤθελεν, ὥς ἤδη τε ἤκειν αὐτὸς ἔνθα ἦλθε Διόνυσος καὶ ἐπέκεινα <ἄν> ἐλθεῖν Διονύσου· οὐδ' ἂν Μακεδόνας τὸ πρόσω ἀπαξιῶσαι συμπονεῖν οἱ ἔτι κατὰ ζῆλον τῶν Διονύσου ἔργων.

“Y quiso creer (sc. Alejandro) que Nisa era una fundación de Dioniso, porque ya él mismo había llegado donde Dioniso y llegaría más lejos que Dioniso. Y no despreciaba que los macedonios sufrieran en adelante aún por emulación de las hazañas de Dioniso”.

Aquí es donde se encierra la filosofía de la campaña militar de Alejandro: llegar no sólo donde Dioniso ha llegado, sino incluso superar las hazañas de su predecesor, quedando entonces a la altura de los dioses.

Un pasaje también muy ilustrativo sobre la identificación entre Dioniso y Alejandro es uno de Arriano (*Ind.* 7.5.), muy parecido al de Diodoro (2.38.3 y ss)⁸¹⁹ del que hablamos al principio, pues en él se considera a Dioniso un héroe civilizador como Alejandro, fundando ciudades y estableciendo tribunales en la India:

Διόνυσον ἐλθεῖν ἐς τὴν χώραν τῶν Ἰνδῶν. Διόνυσον δὲ ἐλθόντα, ὥς καρτερὸς ἐγένετο Ἰνδῶν, πόληάς τε οἰκίσαι καὶ νόμους θέσθαι τῇσι πόλεσιν, οἶνου τε δοτῆρα Ἰνδοῖς γενέσθαι κατάπερ Ἑλλήσι, καὶ σπείρειν διδάξαι τὴν γῆν διδόντα αὐτὸν σπέρματα, ἣ οὐκ ἐλάσαντος ταύτῃ Τριπτολέμου, ὅτε περ ἐκ Δήμητρος ἐστάλη σπείρειν τὴν γῆν πᾶσαν, ἣ πρὸ Τριπτολέμου τις οὗτος Διόνυσος ἐπελθὼν τὴν Ἰνδῶν γῆν σπέρματά σφισιν ἔδωκε καρποῦ τοῦ ἡμέρου. βόας τε ὑπ' ἄροτρον ζευξάμενος Διόνυσον πρῶτον καὶ ἄροτῆρας ἀντὶ νομάδων ποιῆσαι Ἰνδῶν τοὺς πολλοὺς καὶ ὀπλίσαι ὅπλοισι τοῖσιν ἀρηίοισι. καὶ θεοὺς σέβειν ὅτι ἐδίδαξε Διόνυσος ἄλλους τε καὶ μάλιστα δὴ ἑωυτὸν κυμβαλίζοντας καὶ τυμπανίζοντας· καὶ ὄρχησιν δὲ ἐκδιδάξαι τὴν σατυρικήν, τὸν κόρδακα παρ' Ἑλλήσι καλούμενον, καὶ κομᾶν [Ἰνδοῦς] τῷ θεῷ μιτρηφορέειν τε ἀναδείξαι καὶ μύρων ἀλοιφὰς ἐκδιδάξαι, ὥστε καὶ εἰς Ἀλέξανδρον ἔτι ὑπὸ κυμβάλων τε καὶ τυμπάνων ἐς τὰς μάχας Ἰνδοὶ καθίσταντο.

“Dioniso fue al país de los indios. Y Dioniso, al llegar, como era superior a los indios, fundó ciudades y estableció leyes para estas ciudades y fue el que dio el vino a los indios como a los griegos, y les enseñó a sembrar la tierra

⁸¹⁹ Sobre la semejanza entre los textos de Arriano y Diodoro y sobre la afirmación de que Megástenes es fuente común de ambos, cf. nota 801.

dándoles semillas, porque Triptolemo no había llegado allí, cuando partió del lado de Deméter para sembrar toda la tierra o antes de Triptolemo este Dioniso fue a la tierra de los indios y les dio semillas de frutos cultivados. Dioniso fue el primero en uncir los bueyes bajo el arado y en convertir a muchos indios nómadas en agricultores, y en armarlos con armas para la guerra. Y les enseñó a honrar a otros dioses y especialmente a él mismo, tocando los címbalos y los tambores. Y mostró a los indios la danza de los sátiros, el llamado entre los griegos córdax, les enseñó a gloriarse del dios, a llevar mitras y les mostró el uso de los ungüentos, de tal manera que también los indios se presentaron en los combates contra Alejandro con el sonido de los címbalos y los tambores”.

En este extenso pasaje se muestra a Dioniso como un verdadero héroe civilizador, como Alejandro Magno, en cuatro sentidos, militar, político, agrario y religioso. En un sentido militar porque se impone a los indios por su superioridad guerrera y porque los equipa de armas con las que se dispongan para la guerra; en un sentido político porque funda ciudades y los dota de leyes; en un sentido agrario porque les enseña a cultivar la tierra y a uncir los bueyes bajo el yugo, además de entregarles el vino y de hacer que los indios nómadas se vuelvan sedentarios agricultores; por último, en un sentido religioso, porque les enseña a honrar a otros dioses distintos de los que tienen y a llevar ciertos rasgos dionisiacos, como la mitra.

Arriano, al dotar a Dioniso de estos rasgos de héroe civilizador, lo convierte en un predecesor de Alejandro al que éste no sólo debe imitar sino también superar. El procedimiento que lleva a cabo este autor es el siguiente: concede al dios de unos rasgos que en realidad son propios de Alejandro, pero al hacerlos propios de una divinidad, se convierten en motivo de imitación y superación para el propio Alejandro. Y el hecho de igualarlos convierte a éste en un ser semejante a los dioses, con quienes se compara en hazañas gloriosas.

En lo que llevamos expuesto hasta ahora no hemos mencionado ninguno de los pasajes que Nono dedica a la campaña de Dioniso en la India, dada su larga extensión (la narración ocupa varios libros). Pero es interesante que, a pesar de los siglos transcurridos entre la campaña de Alejandro en la India y la época en que Nono compuso las *Dionisiacas*, como dice Bornmann⁸²⁰, los hechos contados en el poema

⁸²⁰ Bornmann (1975), p. 56

noniano no pueden entenderse si el antecedente del macedonio, pues más de una vez el propio Dioniso deja de ser un dios o un héroe y asume el carácter del rey conquistador.

Finalmente, otro motivo de comparación entre Dioniso y Alejandro radica en que los enemigos a los que se enfrentan ambos en sus respectivas campañas a la India son los mismos, pues los iguala el hecho de enfrentarse y derrotar a idénticos rivales. La lista completa de los pueblos y ciudades a los que, según la leyenda, se enfrenta Dioniso se encuentra en Esteban de Bizancio: s.v. Γάζος, Γάνδροι, Γήρεια, Δάρδαι, Ἑαρες, Ζάβιοι, Μαλοί, Πάνδαι, Πράσιοι, Σίβαι y Ὑδάρκαι. De todos ellos, los Μαλοί (malios), los Σίβαι (sibos) y Ὑδάρκαι (sudracas) son pueblos históricos a los que también se enfrentó Alejandro. De los restantes, algunos –Γάζος, Γάνδροι, Πάνδαι, Πράσιοι- son también históricos y están documentados por otros autores, pero sólo aparecen en la conquista de Dioniso, no en la de Alejandro. Los demás – Γήρεια, Δάρδαι, Ἑαρες, Ζάβιοι- parecen invención de Dionisio, el autor de las *Bassarica*, según Esteban de Bizancio, y que recoge el nombre de todos estos pueblos.

Aquí nos ceñiremos a hablar exclusivamente de aquellos pueblos que coinciden en las campañas de Dioniso y Alejandro. Pues los demás sólo aparecen en la tradición de la campaña de Dioniso, pero no en la de Alejandro. El hecho de aumentar el número de enemigos sólo sirve para mitificar aún más la campaña de Dioniso.

Los malios (malavas en sánscrito) era un pueblo independiente del sureste del Punjab⁸²¹. Según Arriano (*An.* 6.4.3) eran el pueblo más populoso y belicoso de la zona y ofrecieron una dura resistencia a Alejandro, por lo que éste los castigó causando una terrible matanza entre ellos.

Los Μαλοί de Esteban de Bizancio son los mismos Μαλλοί de los habla Diodoro, sólo que varía la transcripción del nombre. A éstos los pone el sículo (17.96.1) en relación con Alejandro:

Μετὰ δὲ ταῦτα στρατεύσας ἐπὶ Συδράκας καὶ τοὺς ὀνομαζομένους
Μαλλούς, ἔθνη πολυάνθρωπα καὶ μάχιμα,

“Después hizo (sc. Alejandro) una expedición contra los sudracas y los llamados malios, pueblos de muchos hombres y belicosos”.

Igualmente Estrabón (15.1.33) hace mención de ellos en relación con el macedonio:

⁸²¹ Bosworth (1996a), p. 133.

καὶ Μαλλοὶ μὲν παρ' οἷς ἀποθανεῖν ἐκινδύνευσεν Ἀλέξανδρος τρωθεὶς ἐν ἀλώσει πολίχνης τινός.

“Y los malios entre los cuales Alejandro se puso en peligro de morir herido en la toma de una ciudadela”.

De los Σίβαι o Σίβοι no sabemos gran cosa. En lo que coinciden los autores es en identificarlos como descendientes de aquellos que lucharon con Heracles cuando éste hizo su campaña a la India. Entre otros los menciona nuestro autor, Diodoro (17.96.1), quien los pone, como los malios, otra vez en relación con Alejandro:

ἐκβιβάσας τοὺς στρατιώτας προῆγεν ἐπὶ τοὺς ὀνομαζομένους Σίβους. τούτους δὲ φασιν ἀπογόνους εἶναι τῶν μεθ' Ἡρακλέους ἐπὶ τὴν Ἄορνον πέτραν στρατευσάντων

“Desembarcó (sc. Alejandro) a los soldados y avanzó contra los llamados sibos. Dicen que estos son descendientes de los que lucharon junto a Heracles en la roca Aorno”.

Idéntica información nos proporciona Estrabón (15.1.8):

τῶν δὲ κοινωνησάντων αὐτῷ τῆς στρατείας ἀπογόνους εἶναι τοὺς Σίβας, σύμβολα τοῦ γένους σώζοντας τό τε δορὰς ἀμπέχεσθαι, καθάπερ τὸν Ἡρακλέα.

“De los que tomaron parte con él (sc. Heracles) en su expedición, son descendientes los sibos, que conservan como señas de identidad de su raza el ir cubiertos con una piel, como Heracles”.

Y lo mismo nos dice Arriano (*Ind.* 5.12):

καὶ γὰρ καὶ σκυτάλην φορέουσιν τε οἱ Σίβαι καὶ τῆσι βουσὶν αὐτῶν ῥόπαλον ἐπικέκασται, καὶ τοῦτο ἐξ μνήμην ἀνέφερον τοῦ ῥοπάλου τοῦ Ἡρακλέους

“Pues los sibos llevan escítala y su maza para las vacas está quemada en la punta y llevaban ésta en recuerdo de la maza de Heracles”.

Finalmente tenemos a los Ὑδάρκαι (sudracas), o en singular Ὑδάρκης o Ὑδράκης, según la transcripción de los autores. Dahlquist⁸²² ha demostrado que estos Ὑδάρκαι son los mismos que los Συδράκαι, citados -entre otros autores- por Diodoro (17.96.1), y los Ὁξυδράκαι de Arriano (*An.* 5.22.2). En realidad se trata de tres transcripciones distintas que corresponden a la misma palabra sánscrita Kshudraka. Los sudracas vivían al este del río Hidraotes (Ravi)⁸²³ y se unieron con los malios de los que

⁸²² Dahlquist (1962), p. 275. Igualmente, Schwanbeck (1877), p. 109, nota y Vance (2004), p. 354.

⁸²³ Tarn (1968), p. 105.

hablábamos antes en lucha contra Alejandro⁸²⁴. Pero mientras que los malios fueron castigados, Alejandro perdonó a los sudracas y obtuvo su colaboración. Según algunos autores, los sudracas se decían descendientes de Dioniso, como veremos a continuación. Este último dato se contradice con la versión de que los sudracas fueron enemigos de Dioniso, pues si eran enemigos suyos no pudieron ser sus descendientes. La única manera de conciliar ambas historias es pensar que en el mito en cuestión Dioniso derrotó a los sudracas y estableció en su ciudad a sus propios soldados, que serían llamados sudracas en recuerdo de aquel pueblo, pero esta posibilidad no se encuentra en ninguno de los textos literarios.

Los sudracas parecen en muchos pasajes de la literatura griega, como en Arriano (*An.* 5.22.1)

αἱ αὐτοὶ οἱ Καθαῖοι εὐτολμώτατοί τε καὶ τὰ πολέμια κράτιστοι ἐνομίζοντο, καὶ τούτοις κατὰ τὰ αὐτὰ Ὀξυδράκαι, ἄλλο Ἴνδῶν ἔθνος.

“Estos cateos son considerados los más valientes y poderosos en la guerra, y en las mismas cosas que estos, los sudracas, otro pueblo indio.

Un poco más adelante (*An.* 6.22.1) Arriano los pone en relación con Alejandro:

Αὐτίκα ἐν Ὀξυδράκαις τὸ πάθημα τοῦτο γενέσθαι Ἀλεξάνδρῳ ὁ πᾶς λόγος κατέχει·

“Todo el relato cuenta que de nuevo entre los sudracas Alejandro experimentó este sufrimiento”.

También los menciona el mismo autor en otra obra suya (*Ind.* 27.1):

ἐνθὲνδε καὶ ἡγεμῶν τοῦ πλόου λέγει Νέαρχος ὅτι συνέπλωσεν αὐτοῖσιν, Ὑδράκης ὄνομα, Γαδρώσιος· ὑπέστη δὲ Ὑδράκης καταστήσειν αὐτοὺς μέχρι Καρμανίης.

“Entonces dice Nearco, el almirante de la flota, que navegó junto a ellos Gadosio, de nombre sudraca. Y el sudraca prometió que los conducirían hasta Carmania.”

Estrabón es uno de los que califica a los sudracas de descendientes de Dioniso en dos pasajes. En el primero (15.1.8) afirma:

Διονύσου δ' ἀπογόνους τοὺς Συδράκας ἀπὸ τῆς ἀμπέλου τῆς παρ' αὐτοῖς καὶ τῶν πολυτελῶν ἐξόδων, βακχικῶς τάς τε ἐκστρατείας ποιουμένων τῶν

⁸²⁴ Arr. *An.* 5.22.2 y 6.11.3.

βασιλέων καὶ τὰς ἄλλας ἐξόδους μετὰ τυμπανισμοῦ καὶ εὐανθοῦς στολῆς· ὅπερ ἐπιπολάζει καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις Ἰνδοῖς.

“<Llaman> sudracas a los descendientes de Dioniso por la vid que crece entre ellos y por las procesiones suntuosas, pues los reyes hacen las campañas y las procesiones al modo báquico, con sonido de tambores y vestidos floridos. Esta costumbre prevalece también entre los demás indios”.

El segundo pasaje (15.1.33) dice:

Συδράκαι δὲ οὗς τοῦ Διονύσου συγγενεῖς ἔφαμεν μεμυθεῖσθαι.

“Y los sudracas, que dijimos que se consideran parientes de Dioniso”.

Antes dijimos que estos tres pueblos –malios, sibos y sudracas- aparecían como enemigos de Dioniso en Esteban de Bizancio. Fuera de este autor estos pueblos son mencionados como rivales de Dioniso en Nono (*D.* 26.217):

τοῖς ἔπι θωρήσσοντο Σίβαι καὶ λαὸς Ὑδάρκης, καὶ στρατὸς ἄλλος ἵκανε πόλιν Καρμῖναν ἐάσας·

“Contra ellos (sc. Piletes y Bileo) se armaron los sibos y el pueblo sudraca, y otro ejército que vino tras dejar la ciudad de Carmina.”

15.4. CONCLUSIONES

La idea principal de la que hemos partido en este capítulo es que la historia de la campaña de Dioniso en la India se creó a imitación de la de Alejandro Magno, para justificar que la hazaña de Alejandro había tenido un predecesor divino, de forma que el macedonio pudiera compararse con un dios. Esta idea se ha corroborado con los textos que hemos analizado. El problema que queda sin resolver es quién creó esta historia, si el propio Alejandro a medida que recorría la India o si fueron sus acompañantes los que la crearon para contribuir a la divinización de Alejandro. Nosotros nos sentimos más inclinados por esta última versión, porque un texto de Estrabón nos recuerda que los aduladores de Alejandro se inventaban historias poniendo a Heracles y a Dioniso conquistando el mundo conocido⁸²⁵.

En concreto, campaña de Dioniso a la India debió de ocurrírsele a los seguidores de Alejandro cuando éste llegó a un lugar que a los griegos les sonó como Nisa y que

⁸²⁵ Str. 15.1.9: Ὅτι δ' ἐστὶ πλάσματα ταῦτα τῶν κολακευόντων Ἀλέξανδρον πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὁμολογεῖν ἀλλήλοις τοὺς συγγραφεῖς δῆλον, ἀλλὰ τοὺς μὲν λέγειν τοὺς δὲ μὴδ' ἀπλῶς μεμνήσθαι. “Es evidente que estas invenciones (sc. las campañas de Heracles y Dioniso) son propias de los que adulan a Alejandro, en primer lugar porque los autores no se ponen de acuerdo unos con otros, sino que unos lo mencionan, pero otros simplemente no lo recuerdan”.

estaba junto a un monte llamado Koh-i-Mor o Meru, según otros, que los griegos identificaron fonéticamente con el Mero, en recuerdo de la historia de que Dioniso había nacido del muslo de su padre. Estos nombres relacionados con la infancia de Dioniso, unido al hecho de que en esa zona había vides y hiedras y se honraba a dioses parecidos a Dioniso, debió de servir como base para crear la historia de que Dioniso había pisado aquellos lugares y que por ende había conquistado la India⁸²⁶.

Igualmente de la campaña de Alejandro y de estos posibles rastros de Dioniso en la India derivó la historia de que había un Dioniso nacido en la India, a lo que contribuyó también la existencia de dioses locales como Siva, que tenían características semejantes a la de Dioniso. La historia de un Dioniso indio tuvo menos repercusión que la de la conquista de la India por este dios, pues evidentemente el hecho de haber nacido en la India simplemente no servía tanto para ensalzar la figura de Alejandro Magno, que como hemos venido repitiendo era el cometido principal de estas historias.

⁸²⁶ A una conclusión semejante llega Noiville (1929), p. 246.

16. LA CATÁBASIS DE DIONISO

16.1. INTRODUCCIÓN

Diodoro atribuye a Dioniso una catábasis o descenso a los infiernos. El mito relata que baja al infierno para rescatar a su madre Sémele que había muerto por el rayo de Zeus y se la lleva al Olimpo para concederle la inmortalidad con el nombre de Tione. Este mito parece de formulación tardía, a juzgar por las fuentes de que disponemos sobre él, pero en las páginas que siguen intentaremos rastrear sus huellas en época clásica.

No debe extrañarnos esta relación entre Dioniso y el mundo de los infiernos, pues ya vimos en otro capítulo⁸²⁷ que a Dioniso se le identifica con Zagreo, el cual, en origen, parece ser un dios ctónico, que a su vez fue asimilado a Hades en los primeros testimonios literarios.

Por otra parte, según Daraki⁸²⁸, Dioniso, en virtud de su carácter de dios mortal, muere y desciende varias veces al mundo subterráneo, de ahí que en época helenística se le conozca con el epíteto de Καταγώγιος. Añade⁸²⁹ también que Dioniso es un dios ctónico o divinidad subterránea, pues sabemos por alguna versión que se le hace hijo de Hades⁸³⁰ y por otra –la de los órficos– hijo de Perséfone, la diosa de los muertos. De ahí que exista una estrecha relación entre Dioniso y el mundo infernal. Tratemos ahora de la catábasis de Dioniso.

⁸²⁷ Cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

⁸²⁸ Daraki (2005), p. 20.

⁸²⁹ Daraki (2005), p. 24.

⁸³⁰ Cf. A. fr. 228: Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένωι <πατρὶ> χαίρειν “Ahora saludaré a Zagreo y a <su padre> el que acoge a muchos (=Hades)”.

16.2. LA CATÁBISIS DE DIONISO SEGÚN DIODORO

La catábasis de Dioniso apenas está aludida por Diodoro en una sola frase. En el relato sobre Orfeo (4.25.4), al hablar de las aventuras que ha vivido este personaje, dice: συνεστρατεύσατο δὲ καὶ τοῖς Ἀργοναύταις, καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα καταβῆναι μὲν εἰς ἄδου παραδόξως ἐτόλμησε, τὴν δὲ Φερσεφόνην διὰ τῆς εὐμελείας ψυχαγωγήσας ἔπεισε συνεργῆσαι ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ συγχωρῆσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ ἄδου παραπλησίως τῷ Διονύσῳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ ἄδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι.

“Tomó parte (sc. Orfeo) también en la expedición de los Argonautas, y por amor a su mujer se atrevió increíblemente a bajar al Hades, y convenció a Perséfone, hechizándola con su canto, de que contribuyera a sus deseos y le permitiera llevarse del Hades a su mujer muerta, del mismo modo que a Dioniso. Pues cuentan que éste se llevó a su madre Sémele del Hades y dándole la inmortalidad le cambió el nombre a Tione”.

Parece haber en la historia de Diodoro una comparación entre Orfeo y Dioniso⁸³¹, pues a los dos les ha acontecido tener que bajar al Hades para recuperar a un ser querido, la esposa en el caso de Orfeo y la madre en el caso de Dioniso.

16.3. EL MITO DE LA CATÁBISIS DE DIONISO

Nada más que lo referido nos cuenta Diodoro sobre la catábasis de Dioniso, así que si pretendemos profundizar algo más sobre este mito, no tenemos más remedio que recurrir a otras fuentes que nos ayuden a completarlo. La narración más completa corresponde a Higino (*Astr.* 2.5.2):

Qui autem Argolica conscripserunt hanc adferunt causam quod Liber cum impetrasset a parente ut Semelam matrem ab inferis reduceret, et quaerens ad eos descensionem, ad Argivorum fines pervenisset, obviam ei quendam factum nomine Polymnum, hominem dignum huius saeculi, qui petenti Libero descensionem monstraret. Hunc autem cum vidisset puerum aetate miranda corporis pulchritudine reliquis praestantem, mercedem petisse ab eo, quae sine detrimento eius daretur. Liberum autem matris cupidum, si eam reduxisset, iurasse quod vellet se facturum; ita tamen, quod deus homini non pudenti

⁸³¹ Esta semejanza entre Dioniso y Orfeo la ha puesto de relieve Clark (1979), p. 99 para quien los dos personajes tienen mucho en común. Y agrega que Diodoro muestra que sus papeles son casi intercambiables. Sobre las semejanzas en general entre el mito de Dioniso y Orfeo, cf. Jiménez San Cristóbal (2008), pp. 700-703.

iuraret. Pro quo Polymnus descensum monstravit. Igitur cum Liber ad eum locum venisset et vellet descendere, coronam quam a Venere muneri acceperat, deposuit in eo loco, qui Στέφανος est a facto appellatus; noluit enim secum ferre, ne immortale donum mortuorum tactu coinquinaretur. Qui cum matrem incolumem reduxisset, coronam dicitur inter astra conlocasse, ut aeterna memoria nominis efficeretur.

“Quienes escribieron la *Historia de la Argólide* aportan esta causa, que Líber (=Dioniso) cuando pidió a su padre que le trajera a su madre Sêmele de los infiernos, y buscando el descenso hacia ellos, llegó al territorio de los argivos, se encontró a cierta persona de nombre Polimno, hombre digno de este siglo, que mostró el descenso a Líber, que lo buscaba. Cuando vio a este niño, que destacaba sobre los demás por la admirable belleza de su cuerpo, él le pidió una recompensa, que se la daría sin inconveniente. Líber, que estaba ansioso de su madre, juró que, si se la llevaba de nuevo, haría lo que quisiese, en la medida en que el dios juraría por un hombre no pudoroso. A cambio de esto, Polimno le mostró el descenso. Así pues, cuando Líber llegó al lugar y quiso descender, depositó la corona que había aceptado como regalo de Venus en aquel lugar que por ese hecho fue llamado *Estéfanos*. No quiso llevarlo consigo para que un regalo inmortal no fuera amenazado por el contacto con los muertos. Cuando éste se llevó de nuevo a su madre sana y salva, se dice que colocó la corona entre los astros, para lograr el recuerdo eterno de su nombre”.

Se ha pensado⁸³² que la fuente de este pasaje podía ser Istro, pues éste, en efecto, es autor de unos Ἀργολικά, como dice Ateneo (14.650 b):

Ἀπ' ἀπίων καὶ ἡ Πελοπόννησος Ἀπία ἐκλήθη, διὰ τὸ ἐπιδαψιλεύειν ἐν αὐτῇ τὸ φυτὸν, φησὶν Ἴστρος ἐν τοῖς Ἀργολικοῖς.

“Pues a partir de ellos (sc. los perales) el Peloponeso fue llamado Apia, porque el árbol es abundante allí, como dice Istro en la *Historia de la Argólide*”.

No está tan clara la fuente para el pasaje de Diodoro que presentábamos al principio. Chamoux y Bertrac⁸³³ presentan como fuentes del libro 4 de Diodoro a Calístenes, Éforo, Teompopo y Timeo, pero no sabemos a cuál de ellos debemos atribuirle el pasaje sobre la catábasis de Dioniso.

⁸³² Le Boeuffle (1983), p. 158, nota 5.

⁸³³ Chamoux y Bertrac (1993), p. XXIII

Partimos, pues, de dos presupuestos, según nuestra fuente principal, que como decimos es Higino: que un tal Polimno mostró el descenso al Hades a Dioniso y que el descenso tuvo lugar en alguna parte de la Argólide.

Respecto al primer punto, tenemos un testimonio de Pausanias (2.37.5), en el cual también se nos dice que Polimno guió a Dioniso hacia el Hades:

εἶδον δὲ καὶ πηγὴν Ἀμφιαράου καλουμένην καὶ τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην, δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον εἰς τὸν Ἄϊδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα, τὴν δὲ ταύτην κάθοδον δεῖξαί οἱ Πόλυμνον.

“Vi también la fuente llamada de Anfíarao y la laguna Alcionia, por la cual dicen los argivos que Dioniso fue al Hades para llevarse a Semele y que Polimno le mostró la bajada por aquí”.

Nono el abad (4.38) también habla de Polimno:

περιπλανωμένῳ δὲ τούτῳ καὶ ζητοῦντι Πολύμνος παῖς οὕτῳ λεγόμενος περιέτυχεν τῷ Διονύσῳ, καὶ ὑπέσχετο δεῖξιν αὐτῷ τὴν μητέρα, εἰ παιδεραστήσει αὐτόν.

“Polimno, un niño así llamado, se encontró con Dioniso que erraba y buscaba [a su madre] y le prometió mostrarle a su madre si él se convertía en su amante”.

Igualmente citan a Polimno los escolios a la *Alejandra* de Licofrón (v. 212):

Διόνυσον λέγουσι ψηλαφᾶν τὴν μητέρα μετὰ τὸ κεραυνωθῆναι αὐτήν. Πολύμνος δὲ τις νεανίας ἔφη δεῖξιν τὴν εἰς ταύτην ὁδόν, εἰ συγγένοιτο αὐτῷ.

“Dicen que Dioniso buscaba a su madre después de haber sido fulminada por el rayo. Polimno, un joven, dijo que le mostraría el camino hacia ella, si tenía relaciones sexuales con él”.

Sin embargo, el testimonio de Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.34.2) le cambia el nombre por Prósimno:

Διόνυσος γὰρ κατελθεῖν εἰς Ἄϊδου γλιχόμενος ἠγνόει τὴν ὁδόν, ὑπισχνεῖται δ' αὐτῷ φράσιν <τις>, Πρόσυμνος τοῦνομα, οὐκ ἀμισθί· ὁ δὲ μισθὸς οὐ καλός, ἀλλὰ Διονύσῳ καλός.

“Pues Dioniso, que buscaba por donde bajar al Hades, desconocía el camino. Una persona, de nombre Prósimno, se compromete a decírselo, no sin recompensa. Pero la recompensa no era adecuada, pero para Dioniso sí lo era”.

La versión del mito que narra Clemente es muy parecida a la que ofrecimos de Higino, por lo que no vamos a repetirla aquí. Hay algunas excepciones, como que

Clemente no cuenta el motivo por el que Dioniso baja al Hades, pues lo que le interesa principalmente es destacar la “indecencia” homosexual de Dioniso. Por otra parte, en la narración de Pausanias (2.37.1) se habla que cerca del lugar donde descendió Dioniso al Hades había una gruta con imágenes de Deméter Prosimna y de Dioniso. Quizá Clemente relacionó inconscientemente entre epíteto Prosimna con Dioniso y le llevó a cambiar el nombre del personaje que ayudó al dios. Pero no nos basamos más que suposiciones, pues no tenemos claro si Clemente consultó la misma fuente que Pausanias.

Respecto al segundo punto, el lugar por el que Dioniso desciende al Hades, creemos que puede resultar más atractivo su estudio que el primero, pues éste, como acabamos de ver, no presenta demasiadas dificultades de interpretación.

Higino situaba la catábasis en la Argólide, pero sin especificar nada más, así que debemos recurrir a otras fuentes subsidiarias. Plutarco (*De ser. num. vind.* 565e y ss.) nos cuenta:

Ταῦτα δ' εἰπὼν ἤγεν αὐτὸν ταχὺ μὲν, ἄπλετον δέ τινα τόπον ὡς ἐφαίνετο διεξιόντα ῥαδίως καὶ ἀπλανῶς, οἷον ὑπὸ πτερῶν τῶν τοῦ φωτὸς αὐγῶν ἀναφερόμενον, μέχρι οὗ πρὸς τι χάσμα μέγα καὶ κάτω διήκον ἀφικόμενος ὑπὸ τῆς ὀχούσης ἀπελείφθη δυνάμεως. καὶ τὰς ἄλλας ψυχὰς ἑώρα ταῦτ' ὁ πασχούσας ἐκεῖ· συστελλόμεναι γὰρ ὥσπερ αἱ ὄρνιθες καὶ καταφερόμεναι κύκλῳ τὸ χάσμα περιήεσαν (ἄντικρυς δὲ περᾶν οὐκ ἐτόλμων), εἴσω μὲν ὀφθῆναι τοῖς βακχικοῖς ἄντροις ὁμοίως ὕλης χλωρότητι καὶ χροαῖς ἀνθέων ἀπάσαις διαπεποικιλμένον· ἐξέπνει δὲ μαλακὴν καὶ πραεῖαν αὔραν ὁσμὰς ἀναφέρουσιν ἡδονὰς τε θαυμασίας καὶ κρᾶσιν οἶαν ὁ οἶνος τοῖς μεθυσκομένοις ἐμποιοῦσαν· εὐωχοῦμεναι γὰρ αἱ ψυχαὶ ταῖς εὐωδίαις διεχέοντο καὶ πρὸς ἀλλήλας ἐφιλοφρονοῦντο· καὶ τὸν τόπον ἐν κύκλῳ κατεῖχε βακχεία καὶ γέλως καὶ πᾶσα μοῦσα παιζόντων καὶ τερπομένων. ἔλεγε <δὲ> ταύτῃ τὸν Διόνυσον ἀνελθεῖν καὶ τὴν Σεμέλῃν ἀναγαγεῖν ὕστερον· καλεῖσθαι δὲ Λήθης τὸν τόπον.

“Diciendo esto (sc. el guía), le llevó (sc. a Tespesio) rápidamente por un lugar que parecía enorme, atravesándolo rápidamente y de manera errante, recubierto por los rayos de la luz, como por alas, hasta que llegó a una gran abertura, que se extendía hacia abajo y le abandonó todo el valor que le animaba. Vio que las demás almas sufrían allí. Se arrastraban como pájaros y daban vueltas por la abertura llevadas en círculo (pues no se atrevían a pasar

directamente). Dentro se veía semejante a las cuevas báquicas, adornadas con la lozanía de un bosque y con todos los colores de las flores. Soplaban un aura suave y amable, que traía perfumes, placeres admirables y una mezcla que inducía como el vino a los borrachos. Las almas complacidas con estos aromas se relajaban y se abrazaban unas a otras. Y el lugar en torno lo llenaban las fiestas báquicas, las risas y todo sonido de juegos y diversiones. Y decía que por aquí Dioniso había bajado y se había llevado después a Sémele. Y se llamó el lugar del Olvido”.

El lugar que nos presenta Plutarco es más mítico que real. En primer lugar, porque la cueva que describe es un *locus amoenus*, comparable, según Durán López⁸³⁴, con la cueva de Calipso descrita en la *Odisea*.

Por otra parte, la región del Olvido de que habla Plutarco es claramente un reflejo del mundo infernal, en que se habla de un río del Olvido. Por ejemplo Platón (*R.* 621c) habla de ese río mítico:

Καὶ οὕτως, ὃ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μανθησόμεθα.

“Y así, Glaucón, se conservó el mito y no se perdió, y a nosotros nos salvaría, si le obedeciéramos, y cruzaremos el río del Olvido y no nos contaminaremos en el alma”.

Y también Ovidio (*Met.* 11.602).

Saxo tamen exit ab imo

Rivus aquae Lethes, per quem cum murmure labens

Invitat somnos crepitantibus unda lapillis.

“Sin embargo desde lo más profundo de la roca sale el caudal de agua del Olvido, por el cual la corriente, que se desliza con un murmullo, invita al sueño mientras los guijarros crepitan”.

Pese a tratarse de un río mítico, se ha intentado, aunque sin éxito, localizar geográficamente este río del Olvido, llamado Lete o Leteo. Estrabón (14.1.39), por ejemplo, propone hasta cuatro localizaciones diferentes:

πλησίον γὰρ αὐτοῦ ἴδρυται· πολὺ δὲ πλησιαιτέρον ὁ Ληθαῖος ἐμβάλλων εἰς τὸν Μαίανδρον, τὴν δ' ἀρχὴν ἔχων ἀπὸ Πακτύου τοῦ τῶν Ἑφεσίων ὄρους·

⁸³⁴ Duran López (1999), p. 211, nota 2

ἕτερος δ' ἐστὶ Ληθαῖος ὁ ἐν Γορτύνῃ καὶ ὁ περὶ Τρίκκην, ἐφ' ᾧ ὁ Ἀσκληπιὸς γεννηθῆναι λέγεται, καὶ ἔτι ἐν τοῖς Ἑσπερίταις Λίβυσι.

“Se ha erigido (sc. la ciudad de Magnesia) cerca de éste (sc. el río Meandro), pero mucho más cerca el Leteo, que desemboca en el Meandro, y que nace en el monte Pacto de Éfeso (pero hay otro Leteo en Gortina y en Trikke – en el cual se dice que nació Asclepio- e incluso uno en el país de los libios Hesperitas).

Solino (11.9) localiza el Leteo en Creta, como una de las opciones de Estrabón:

Gortynam amnis Lethæus præterfluit, quo Europam tauri dorso Gortyni ferunt vectitatam.

“Junto a Gortina pasa el río Leteo, en el cual los habitantes de Gortina dicen que Europa fue raptada en la espalda del toro”.

La localización que hace Plutarco de la catábasis de Dioniso en la región del Olvido no nos ayuda demasiado, sino que, al contrario, sirve para oscurecer más nuestro panorama.

Pausanias, sin embargo, nos ofrece en dos pasajes unos lugares más fácilmente localizables por los que pudo descender Dioniso. El primero (2.31.2) dice:

ἐν τούτῳ δέ εἰσι τῷ ναῷ βομοὶ θεῶν τῶν λεγομένων ὑπὸ γῆν ἄρχειν, καὶ φασιν ἐξ Ἰδίου Σεμέλην τε ὑπὸ Διονύσου κομισθῆναι ταύτη καὶ ὥς Ἡρακλῆς ἀναγάγοι τὸν κύνα τοῦ Ἰδίου.

“En este templo (sc. de Ártemis Salvadora) están los altares de los dioses que se considera que gobiernan bajo tierra, y dicen que Sémele fue llevada aquí por Dioniso y que Heracles se llevó al perro del Hades”.

El templo del que habla Pausanias, el de Ártemis Salvadora, está en Trecén. De este templo sólo nos dice el autor un poco antes que fue fundado por Teseo cuando volvió de Creta tras matar al Minotauro (llamado Asterión por Pausanias). Es curioso que se le dé el nombre de “Salvador” a un templo por el que precisamente se salvan las almas del Hades, aunque Casadio⁸³⁵, que ya había reparado en esta coincidencia, no cree que el epíteto Salvador en este caso tenga un carácter soteriológico, sino que se trata de una denominación de los dioses muy genérica.

El segundo pasaje (2.37.5), que ya vimos antes, dice lo siguiente:

⁸³⁵ Casadio (1994), p. 320

εἶδον δὲ καὶ πηγὴν Ἀμφιαράου καλουμένην καὶ τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην, δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον ἐς τὸν Ἄϊδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα, τὴν δὲ ταύτην κάθοδον δεῖξαί οἱ Πόλυμνον.

“Vi también la fuente llamada de Anfírao y la laguna Alcíonia, por la cual dicen los argivos que Dioniso fue al Hades para llevarse a Sémele y que Polimno le mostró la bajada por aquí”.

Pausanias cambia de escenario para la entrada de Dioniso al Hades. Ya no es el templo de Ártemis en Trecén, sino la laguna Alcíonia, situada en Lerna, también en la Argólide. Un testimonio parecido nos ofrece Nono el abad (4.38):

λέγει αὐτῷ ὁ Πολύμνος ὅτι ἐν Λέρνῃ ἐστὶν ἡ Σεμέλη.

“Polimno le dice (sc. a Dioniso) que Sémele está en Lerna”.

Los escolios a la *Alejandro* de Licofrón (v. 212) también se refieren a la laguna de Lerna como lugar de paso de Dioniso:

καὶ δὴ βουλαῖς Πολύμνου κατελθὼν εἰς τὸν Ἄϊδην ἐκ τῆς Λέρνης πηγῆς ἀνάγει αὐτήν.

“Y él (sc. Dioniso) baja al Hades por la laguna de Lerna según los consejos de Polimno y se la lleva (sc. a Sémele)”.

Parece ser que se impone para nuestros propósitos, aunque sea mínimamente, la opción de Lerna⁸³⁶. Otto⁸³⁷ afirma que sumergirse en el lago de Lerna equivale a entrar en el inframundo. Y añade un esolio a la *Ilíada* de Homero (14.319) en el que se cuenta que Perseo mató a Dioniso y lo arrojó a la laguna de Lerna, lo que es sinónimo del Hades. Plutarco (*De Is. et Os.* 364f) dice:

Ἀργεῖοις δὲ βουγενῆς Διόνυσος ἐπὶ κλην ἐστίν· ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπύγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ·

“Los argivos llaman a Dioniso con el epíteto de ‘hijo del toro’. Y lo llaman desde el agua con trompetas, arrojando al abismo un cordero para el guardián de la puerta”.

Esta claro que con esto se refiere Plutarco al Hades, pues el guardián de la puerta al que le echan un cordero es el can Cérbero, luego el lugar desde el que viene Dioniso tiene que ser el Hades. Y si está debajo del agua y es en territorio argivo, lo más probable es que la entrada se haga a través de la laguna de Lerna.

⁸³⁶ Esta parece ser también la solución adoptada por Clark (1979), p. 104

⁸³⁷ Otto (1997), p. 63

Resumiendo lo que hemos dicho hasta ahora, parece ser que un tal Polimno (Prosimno según Clemente de Alejandría, aunque lo más probable es que se trate de una lectura incorrecta⁸³⁸) ayudó a Dioniso a encontrar la entrada del Hades, y que el descenso del dios se produjo en la laguna de Lerna.

Este mito de la catábasis de Dioniso del que venimos hablando, apenas aludido por Diodoro, parece de origen tardío, al menos por las fuentes de que disponemos de él: el propio Diodoro, Pausanias, Clemente de Alejandría y Nono el abad. Habría que preguntarse si este mito ya existió en época clásica, pero no se nos han conservado fuentes de ese periodo.

En las *Ranas* de Aristófanes (representada en el 405 a.C.) se cuenta que Dioniso baja al Hades para devolver la vida al poeta Eurípides, pues su muerte ha sumido en la tristeza al teatro trágico de Atenas. Según Whitman⁸³⁹, esta historia no fue inventada por Aristófanes, sino modelada a partir del mito según el cual Dioniso había bajado al Hades a rescatar a su madre Sémele, lo que implica que este mito ya se conocería a finales del siglo V a.C. Y añade que Píndaro, un autor anterior a Aristófanes, ya tenía noticia de esa historia, pues alude a ella en dos pasajes. En el primero (*Ol.* 2.26) se dice que Sémele vive entre los inmortales después de haber sido matada por el rayo de Zeus. Pero esto no implica que Dioniso descendiera al Hades en su busca y la rescatara de allí para divinizarla, sino que el propio fuego del rayo la convirtió en inmortal⁸⁴⁰. El otro pasaje de Píndaro (*P.* 3.99) sólo dice que Zeus se acostó con Tione, nombre de Sémele al ser divinizada, pero esto tampoco implica una catábasis, sino que su apoteosis se puede explicar como el caso anterior. De lo expuesto se deduce que la divinización de Sémele, que ya está en Píndaro, parece una historia anterior a la de la catábasis de Dioniso, cuyo rastro sólo lo podemos intuir en las *Ranas* de Aristófanes.

¿Podemos precisar algo más sobre la cronología de estos dos mitos, el de la catábasis y el de la apoteosis de Sémele?

Dos testimonios iconográficos y uno literario pueden servirnos de gran ayuda. El primer ejemplo es una cratera conservada en el museo de arte de Toledo (Ohio), datada entre el 340 y el 330 a.C. Se representa a Dioniso en el otro mundo, vestido con

⁸³⁸ Esta es también la propuesta de Ganschietz (1919) coll. 2397.

⁸³⁹ Whitman (1964), p. 233.

⁸⁴⁰ Es una creencia muy habitual en el pensamiento griego que el fuego quema la parte mortal del cuerpo, como ocurre, por ejemplo, con Hércules cuando es quemado en la pira. También en el *Himno a Deméter* (v. 233), esta diosa intenta volver inmortal a Demofonte metiéndolo en el fuego.

una piel de ciervo, acercándose a Hades para darle la mano. Es Graf⁸⁴¹ el primero que identifica esta escena con la del mito de la catábasis de Dioniso, pero no todos están de acuerdo con esta interpretación, ya que en la escena que presentamos no aparece Sémele⁸⁴². Johnston y McNiven⁸⁴³ afirman que esta escena está relacionada con dos laminillas de oro órficas halladas en Pelinna, en las que al muerto poseedor de la laminilla se le promete unirse a otros iniciados y βάκχοι en el camino sagrado (del Hades, se sobreentiende). De este modo la escena de la cratera representa a Dioniso intercediendo ante Hades por su iniciado, que está pintado en el otro lado de la cratera.

Esta relación entre las laminillas órficas y la presencia de Dioniso en el Hades es fundamental, ya que de este modo podemos interpretar el mito de la catábasis de Dioniso como un correlato mítico para explicar el ritual contenido en las laminillas de Pelinna. Es decir, que los órficos habrían creado (o más bien reinterpretado, en nuestra opinión) el mito de la catábasis de Dioniso para explicar que el dios salva a sus iniciados del Hades, del mismo modo que salvó a su madre Sémele⁸⁴⁴.

El segundo testimonio iconográfico son una serie de leцитos de figuras negras del siglo VI a.C. hallados en unas tumbas⁸⁴⁵. Las escenas representadas en ellos varían poco y presentan a Dioniso montado en un carro y a una mujer, junto a la que aparece el nombre de Sémele, mirándolo. La escena se ha representado en el Hades, por lo que se interpreta como la de la catábasis de Dioniso.

El documento literario corresponde a Hesíodo (*Th.* 940 y ss):

Καδμηϊς δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν
 μιχθεῖσ' ἐν φιλότῃτι, Διώνυσον πολυγηθέα,
 ἄθάνατον θνητῇ· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοὶ εἰσιν.
 “La cadmeida Sémele tuvo un hijo ilustre,
 tras unirse en relaciones sexuales (con Zeus), el alegre Dioniso,
 inmortal, aunque ella era mortal.”

⁸⁴¹ Graf (1993), p. 256.

⁸⁴² Moret (1993), p. 301; Torjussen (Internet) sin embargo arguye que el hecho de que no aparezca Sémele en esta escena no implica que no represente la catábasis de Dioniso. De hecho, afirma que esta escena de la cratera de Toledo es semejante a varios vasos apulios en los que se representa a Orfeo en el Hades. Y no hay duda de que esos vasos escenifican el descenso de Orfeo para rescatar a su mujer, luego si la cratera de Toledo es análoga a estos vasos, debe representar según Torjussen la catábasis de Dioniso.

⁸⁴³ Johnston – McNiven (1996), p. 30 y ss.

⁸⁴⁴ Así Graf-Johnston (2007), p. 74

⁸⁴⁵ Berlín F1904, *ABV* 364.54 y Palermo, *ABV* 151.19; sobre estos leцитos, cf. Graf-Johnston (2007), p. 74 y Carpenter (2003), p. 63.

De este pasaje se deduce que si Sémele, que era mortal, es una diosa como Dioniso es que fue rescatada del Hades por su hijo. Así que la historia de la catábasis se encuentra en la *Teogonía*, pero no pertenece al núcleo principal compuesto en el siglo VIII a.C. sino a un añadido posterior del siglo VI a.C.

A la luz de estos testimonios aquí aducidos, podemos retrotraer entonces hasta el siglo VI a.C. la historia de la catábasis de Dioniso y la consecuente apoteosis de Sémele.

16.4. CONCLUSIONES

Hemos estudiado en este capítulo el mito de la catábasis de Dioniso, apenas tratado por Diodoro, por lo que hemos debido recurrir a otros autores. Nuestra fuente principal ha sido Higino, quien habla de que Polimno ayudó a Dioniso a bajar por el Hades en la Argólide. Otros autores nos han ayudado a completar esta narración de Higino. Parece haber un cierto acuerdo en el nombre del personaje Polimno, y si Clemente de Alejandría ofrece la variante textual Prósimno, parece deberse a una interpretación errónea por parte de este autor. Respecto al lugar por el que se produce el descenso, parece haber una preferencia por la laguna de Lerna, opción que está presente en los testimonios de Pausanias y Nono el abad, y posiblemente también de Plutarco.

En un principio hemos supuesto que el mito de la catábasis de Dioniso era de época tardía –se remontaba no más allá del siglo III a.C. con Istro, posible fuente de Higino–, pero testimonios literarios e iconográficos abogan por una datación más antigua del relato. En primer lugar, la comedia las *Ranas* de Aristófanes nos habla del descenso de Dioniso al infierno para rescatar al poeta Eurípides, que acaba de morir. Como vimos esta historia es una variante creada por Aristófanes sobre la de que Dioniso bajó al Hades para rescatar a su madre Sémele.

Testimonios iconográficos del siglo VI a.C. como ciertos leцитos en los que se representa a Dioniso y Sémele en el Hades y que se interpretan como la catábasis del dios nos permiten retrotraer hasta esa fecha el origen del mito, por lo que deducimos que es más antiguo de lo que pensábamos en principio.

Ignoramos a quién debemos atribuir el origen de este mito, pero sí sabemos que fue reinterpretado por los órficos. Ya hemos visto la relación entre la cratera de Toledo, en la que aparece Dioniso como mediador entre sus iniciados y el dios Hades, y las laminillas de oro, en las que se dan instrucciones para el más allá. Por tanto, Dioniso se preocupa por sus fieles en el otro mundo. Y se interpreta el mito de que rescató a su

madre Sémele del Hades de modo que sirva de modelo para la salvación del resto de sus iniciados.

17. LA MUERTE DE DIONISO

17.1. INTRODUCCIÓN

Dentro de la “biografía” de Dioniso –más en concreto hablando del Dioniso órfico- uno de los puntos que más trataron los autores antiguos –y Diodoro no fue una excepción- es el de la muerte del dios. Este tema es especialmente llamativo por dos aspectos: primero, porque hablamos de una divinidad que muere, lo cual era algo inusual entre los griegos, quienes caracterizaban a sus dioses justo por todo lo contrario: si en algo se distinguían de los hombres, aparte de por poseer mayor poder que éstos, es porque los dioses eran inmortales. Y en este sentido Dioniso constituye una notable excepción.

El segundo aspecto destacado es que la muerte de Dioniso no es indiferente en sí, como no podía ser menos tratándose de un dios, sino que tiene un significado o – mejor dicho- su muerte desencadena una serie de consecuencias que afectan incluso a la propia humanidad, pues, según el mito órfico, como veremos, se hace derivar el nacimiento de los hombres a partir de la ceniza de los Titanes que mataron a Dioniso.

Como hemos dicho, Diodoro, en su tratamiento de Dioniso, no podía ser ajeno a este asunto de la muerte del dios. En este capítulo estudiaremos los textos que el historiador siciliano recoge a propósito de este tema y trataremos de incluirlos dentro del esquema del mito órfico. Finalmente haremos un recorrido por las principales teorías que los distintos investigadores modernos han propuesto en relación a la muerte de Dioniso.

17.2. LA MUERTE DE DIONISO SEGÚN DIODORO

En la obra de Diodoro existen dos pasajes en los que se trata de la muerte de Dioniso. En el primero de ellos (3.62.1 y ss.) el historiador cuenta que Dioniso, hijo de Zeus y Deméter, fue despedazado y cocido por los hijos de la tierra, pero fue restablecido de nuevo a la vida por su madre, que reunió sus miembros. Al hablar Diodoro de este mito en tales términos, suponemos que conocía la llamada por Bernabé⁸⁴⁶ versión “con influjo egipcio”, según la cual Zeus y Deméter son los padres de Dioniso y Deméter, que es un trasunto de la diosa Isis del mito egipcio⁸⁴⁷, se encarga de devolverle a la vida. Hablaremos más en profundidad de este asunto cuando hagamos la reconstrucción del mito de la muerte de Dioniso.

Cuando Diodoro habla de “hijos de la tierra”, hay unanimidad en entender que por esta denominación el historiador alude a los Titanes, que despedazan y cuecen al dios niño. Aunque no los llama así explícitamente en este pasaje, sin embargo, en 5.75.4 –el segundo texto en que se refiere a la muerte de Dioniso– sí que les da la denominación exacta de Titanes.

Pero Diodoro no se limita a esta exposición del mito, sino que siguiendo a los mitógrafos que proporcionan explicaciones naturalistas a los hechos míticos (los llamados “fisiólogos”) da una visión de este tipo sobre la muerte de Dioniso. Éste, que simboliza el vino, es hijo de Zeus y Deméter (que son símbolos de la lluvia y la tierra respectivamente). El hecho de que sea despedazado y cocido por los hijos de la tierra (los agricultores) significa que el fruto de la vid es arrancado y que el vino resultante es fermentado (“cocido”) por ellos.

Esta explicación naturalista de Dioniso como símbolo del vino no es exclusiva de Diodoro, sino que se encuentra en el propio orfismo, como lo testimonian los autores que la han recogido. Uno de los que la menciona es Cornuto (*ND*. 62.10):

αἰνιττομένων τῶν παραδόντων τὸν μῦθον ὅτι οἱ γεωργοί, θρέμματα γῆς ὄντες, συνέχεαν τοὺς βότρυς καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς Διονύσου τὰ μέρη ἐχώρισαν ἀπ' ἀλλήλων.

“Los que transmiten el mito (sc de la muerte de Dioniso) se refieren a que los agricultores, que son hijos de la tierra, arrancaron los racimos y separaron unas de otras las partes de Dioniso que hay en ellos”.

⁸⁴⁶ Bernabé (1998), p. 36.

⁸⁴⁷ Sobre la identificación de Deméter e Isis, cf. cap. *Los padres de Dioniso*.

También aparece en Himerio (*Or.* 45.4):

ἄμπελος δ' ἦν κατηφής, καὶ σκυθρωπὸς οἶνος, καὶ βότρυς ὥσπερ
δακρύων, καὶ Βάκχος οὐκέτι σφυρὸν εἰς τὴν κίνησιν εἶχεν εὐάρμοστον.

“Era una vid abatida, y un vino sombrío, y unos racimos como lágrimas,
y Baco ya no tenía un tobillo bien proporcionado para el movimiento”.

E igualmente lo recoge Arnobio (*Nat.* 5.43.2):

vina per terras sparsa distractis in visceribus Liberi.

“El vino esparcido por la tierra en las entrañas desmembradas de Líber (= Dioniso)”.

En 5.75.4, como avanzábamos antes, Diodoro expone la segunda versión de la muerte de Dioniso. Éste, que es hijo de Zeus y Perséfone, se cría en Creta, donde es despedazado por los Titanes. Respecto al pasaje anterior se aprecia la notable diferencia de que aquí es Perséfone y no Deméter la madre del dios, por lo que Diodoro ha seguido la llamada por Bernabé versión de las *Rapsodias*⁸⁴⁸. Además aquí nombra explícitamente a los Titanes y no con la perífrasis “hijos de la tierra”, que sin duda le servía en el otro pasaje para apoyar su explicación naturalista del mito.

Vemos, pues, que Diodoro nos comenta dos versiones de la muerte de Dioniso, una de ellas contenida en las *Rapsodias* y la otra sometida al influjo egipcio. A continuación reconstruiremos el mito de la muerte de Dioniso para dar cabida en él a estos pasajes de Diodoro.

17.3. RECONSTRUCCIÓN DEL MITO DE LA MUERTE DE DIONISO

17.3.1. CONSIDERACIONES PREVIAS: ¿EXISTIÓ REALMENTE UN MITO ÓRFICO SOBRE LA MUERTE DE DIONISO A MANOS DE LOS TITANES?

Uno de los problemas insoslayables que debemos afrontar antes de reconstruir el mito es saber si éste existió realmente entre los órficos o fue una creación posterior, como algunos pretenden. El debate persiste en la actualidad y está lejos de cerrarse, por lo que nosotros no pretendemos aquí ofrecer una solución definitiva al problema, sino tan sólo reflejar los diferentes puntos de vista que han adoptado los investigadores.

Fue tarea de Lobeck⁸⁴⁹ en el siglo XIX la primera sistematización de los principales episodios del mito órfico. Ya se encuentran en su obra perfectamente

⁸⁴⁸ Bernabé (1998), p. 32.

⁸⁴⁹ Lobeck (1829), p. 547 y ss.

ordenados los elementos de este relato: la violación de Perséfone por parte de Zeus, el nacimiento de Dioniso, el establecimiento de éste en el poder, los celos de Hera, las asechanzas de los Titanes, la muerte de Dioniso a manos de éstos, la fulminación con el rayo de Zeus y el nacimiento de los hombres a partir de las cenizas de los Titanes. Este trabajo llevado a cabo por el filólogo alemán se mantuvo firme durante ese siglo, pero ya a principios del siglo XX y sobre todo en su segunda mitad sufrió diversos ataques por parte de los investigadores, que se cuestionaban principalmente el carácter arcaico de este mito y retrasaban su creación hasta época helenística e incluso a los primeros siglos de nuestra era.

Linforth fue uno de los primeros estudiosos que atacó varios puntos importantes en los que se basaba la reconstrucción tradicional del mito por parte de Lobeck. En primer lugar⁸⁵⁰ afirmaba que el nombre de Zagreo⁸⁵¹, con el cual Lobeck se refería al Dioniso órfico, no aparecía en los textos del orfismo, lo cual suponía que este nombre no era un rasgo característico del mito. Este argumento ha sido repetido posteriormente por otros autores que cuestionaban su antigüedad. Pero que el nombre de Zagreo no aparezca en los textos órficos no es óbice para que no formara parte del mito, pues este nombre está vinculado a éste en otros textos, como en el *Etimologicum magnum* (s.v. Ζαγρεύς), que recoge un verso de Calímaco, o en las *Dionisiacas* de Nono (*passim*). Son textos tardíos, es cierto, pero no por ello menos valiosos.

En segundo lugar Linforth⁸⁵² criticaba un texto de Olimpiodoro (in Pl. *Phaed.* 1.3), que ha servido de manera decisiva para la reconstrucción del mito de la muerte de Dioniso y que dice así:

καὶ τούτους ὀργισθεῖς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς, οὐχ ὅτι, ὡς δοκεῖ λέγειν ἡ λέξις, διότι ἔν τινι δεσμῷ ἐσμεν τῷ σώματι (τοῦτο γὰρ δῆλόν ἐστι, καὶ οὐκ ἂν τοῦτο ἀπόρρητον ἔλεγεν), ἀλλ' ὅτι οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκεῖμεθα γευσσάμενων τῶν σαρκῶν τούτου.

“Y Zeus, irritado con éstos (sc. los Titanes), los fulminó con el rayo, y del hollín de los vapores producidos por ellos, convertido en materia, nacieron

⁸⁵⁰ Linforth (1941), p. 311.

⁸⁵¹ Sobre Zagreo, cf. cap. *Los diversos Dionisos*.

⁸⁵² Linforth (1941), p. 327.

los hombres. No debemos suicidarnos, no porque, como parece decir la expresión, estamos en una prisión en el cuerpo (pues esto es evidente y no diría nada prohibido), sino que no debemos suicidarnos porque nuestro cuerpo es dionisiaco. Pues somos una parte de él, si es que estamos compuestos del hollín de los Titanes que probaron la carne de éste”.

Para Linforth, Olimpiodoro había inventado la parte de que los hombres habían nacido del hollín resultante de la fulminación de los Titanes, para justificar su negativa al suicidio. A esto respondemos que el hecho de que esta parte del mito no aparezca más que en Olimpiodoro no quiere decir que sea invención de este autor; además, la conclusión de que los hombres han nacido de los Titanes culpables de un delito casa muy bien con la idea órfica de la culpa que los hombres deben arrastrar durante varias existencias hasta lograr la completa depuración del alma.

Un texto de Dión Crisóstomo (30.10) sale en apoyo del de Olimpiodoro, pues también afirma que los hombres han nacido de los Titanes, concretamente de su sangre:

ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἱματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὥς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν.

“Todos nosotros, los hombres, somos de la sangre de los Titanes. Pues como ellos se hicieron enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, nosotros tampoco somos queridos por éstos, sino que somos castigados por ellos y hemos nacido para la condena, estando bajo vigilancia en la vida tanto tiempo cuanto cada uno vive”.

Aparece aquí la idea a la que nos referíamos antes, de claro signo órfico, la de que los hombres deben arrastrar una culpa heredada de los Titanes, que se han enfrentado de algún modo a los dioses⁸⁵³.

El tercer argumento de Linforth⁸⁵⁴ en contra de la reconstrucción del mito tradicional se centra en un texto de Pausanias (8.37.5) según el cual fue Onomácritos el que creó el mito de los Titanes causantes de la muerte de Dioniso. No hay mención

⁸⁵³ Por el contrario, Brisson (1992), p. 495, piensa que en el texto de Dión Crisóstomo no hay ninguna referencia órfica y que el enfrentamiento al que se refiere el autor es la Titanomaquia. Bernabé (2008), p. 597 critica acertadamente la opinión de Brisson, al afirmar que es poco probable que los hombres aparecieran en una fase tan antigua de la cosmogonía como es la Titanomaquia, aparte de que en las demás fuentes el castigo de los Titanes tras la Titanomaquia es el encadenamiento en el Tártaro. Por tanto, la sangre de los Titanes a la que se refiere Dión es producto de su fulminación por haber cometido el crimen contra Dioniso.

⁸⁵⁴ Linforth (1941), p. 350 y ss.

antigua, aparte de ésta de Pausanias, a unos poemas de Onomácritos sobre el mito de Dioniso. Linforth desconfía de Onomácritos al considerarlo un falsario, basándose en un texto de Heródoto (7.6):

Ἔχοντες Ὀνομάκριτον, ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου, ἀνεβέβηκεσαν, τὴν ἔχθρην προκαταλυσάμενοι. Ἐξηλάσθη γὰρ ὑπὸ Ἰπάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηνέων, ἐπ' αὐτοφώρῳ ἁλοῦς ὑπὸ Λάσου τοῦ Ἑρμιονέος ἐμποιέων ἐς τὰ Μουσαίου χρησμὸν ὥς αἱ ἐπὶ Λήμνῳ ἐπικείμεναι νῆσοι ἀφανισίαιτο κατὰ τῆς θαλάσσης·

“Habían venido (sc. los Pisistrátidas) con Onomácritos, un hombre ateniense, y que ordenó los oráculos de Museo, tras haber depuesto su enemistad con él. Pues Onomácritos había sido expulsado de Atenas por Hiparco, el hijo de Pisístrato, ya que había sido sorprendido en delito flagrante por Lasos de Hermíone mientras introducía entre los escritos de Museo un oráculo según el cual las islas que están junto a Lemnos desaparecerían en el mar”.

A la crítica de Linforth respondemos que no debemos hacernos siempre eco de los prejuicios de los antiguos, por lo que no tenemos razones para dudar de la veracidad del texto de Pausanias sobre la actividad de Onomácritos como compositor de un poema órfico sobre la muerte de Dioniso.

Festugière⁸⁵⁵ es otro investigador que arremete contra el mito de la muerte de Dioniso cuestionando su antigüedad. Este autor francés supone que el mito de Zagreo es una imitación del de Osiris, lo cual quiere decir que no sería anterior al siglo III a.C., que es la época en la que se produjeron los contactos más íntimos entre Grecia y Egipto. Pero sabemos que el mito de Dioniso es anterior a esta fecha, pues tenemos el testimonio de Pausanias sobre Onomácritos y diversas alusiones en autores de época clásica como Platón. Bernabé⁸⁵⁶ recoge algunos de estos textos, como el de *Leyes* 701b:

καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὓσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι, πρὸς αὐτῷ δὲ ἤδη τῷ τέλει ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις, ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους, χαλεπὸν αἰῶνα διάγοντας μὴ λῆξαι ποτε κακῶν.

“Y cerca del final, intentar no estar sometidos a las leyes, y en el final mismo no tener en cuenta los juramentos, la fidelidad y en general a los dioses, mostrando e imitando la llamada naturaleza titánica, llegando de nuevo a

⁸⁵⁵ Festugière (1972), p. 45.

⁸⁵⁶ Bernabé (2008), p. 603.

aquellas mismas circunstancias y llevando una vida penosa sin librarse nunca de los males”.

La expresión “naturaleza titánica” aplicada a quienes no se someten a las leyes y desobedecen a los dioses no puede explicarse si no recurrimos al mito de la muerte de Dioniso en que los Titanes simbolizan la parte malvada del ser humano. Esta interpretación asegura que ya Platón en el siglo V a.C. conocía el mito órfico, por lo que éste no puede remontarse al III a.C. como pretende Festugière, sino que es unos siglos anterior.

Siguiendo con nuestro recorrido, a finales de siglo XX se han recrudecido los ataques contra la reconstrucción del mito de Dioniso y los Titanes. Brisson⁸⁵⁷ en un artículo original pero muy discutible analiza el texto de Olimpiodoro (vid supra) sobre el nacimiento de los hombres a partir de los Titanes. Según este autor francés, los hombres habrían nacido del vapor que producen los Titanes al ser fulminados por el rayo. Olimpiodoro no estaría haciendo aquí más que reproducir una operación alquímica, por tanto la teoría de que los hombres nacieron de los Titanes no tendría nada de órfica, con lo que la originalidad del mito se encontraría bastante cuestionada. A esto debemos oponer que, en el texto del *Comentario al Fedón*, Olimpiodoro utiliza la palabra αἰθήλη, y como ésta se traduce habitualmente por ‘hollín’, no hay motivos de peso para pretender traducirla por ‘vapor’ en este pasaje.

Edmonds⁸⁵⁸, por su parte, llega al extremo de afirmar que el mito de Dioniso es “una fabricación moderna dependiente de modelos cristianos que reconstruyen los fragmentos en términos de una iglesia órfica unificada, casi una religión cristiana basaba en un dogma [...]”. Para responder a estas tajantes afirmaciones de Edmonds, echamos mano de un artículo de Nilsson que, aunque es unas décadas anterior, acierta en el tratamiento del tema. Nilsson⁸⁵⁹ parte en su artículo de la premisa de que la poesía órfica circuló durante mucho tiempo de mano en mano hasta que fue escrita. Por ello no se puede hablar de los libros órficos como de libros sagrados, pues una de las características de los libros sagrados es que son inalterables, lo cual no sucede con los órficos. Por lo tanto, las doctrinas órficas variaron desde que se crearon hasta que fueron puestas por escrito. Si el orfismo desde sus orígenes no tenía esta vocación de unicidad y de dogmatismo inalterable, es impensable reconstruirlo de ese modo, como Edmonds

⁸⁵⁷ Brisson (1992), p. 481 y ss.

⁸⁵⁸ Edmonds (1999), p. 36.

⁸⁵⁹ Nilsson (1935), p. 183.

pretende que se ha hecho. El propio Edmonds parece aceptar esta idea de que el orfismo procede de diversas fuentes como apoyo a su teoría. El problema con la postura de Edmonds es que opone dos términos que no tienen por qué ser contradictorios. El hecho de que el orfismo sea una especie de cajón de sastre en el que convergen una serie de ideas de diversas procedencias sin un dogma fijo como él pretende no se opone a la idea de que algunas relatos se conservaran fijos dentro de esta religión a lo largo de los siglos, uno de los cuales puede ser el del mito de Dioniso y los Titanes.

Edmonds⁸⁶⁰ supone, a nuestro juicio equivocadamente, que la parte central del mito de Dioniso y los Titanes es el nacimiento de los hombres a partir de estos últimos, y como esta idea no aparece vinculada con la muerte del dios hasta Olimpiodoro (siglo VI), por tanto el mito procede de esa época. Esta misma crítica fue vertida antes de manera más o menos parecida por Linforth, a quien Edmonds cita continuamente, y ya le respondimos antes. Ahora añadimos además que hay ciertos textos antiguos, de época clásica incluso, en los que se deduce la idea de que los hombres debemos pagar un castigo por la culpa que hemos heredado al nacer de los Titanes –sin duda a partir del crimen de éstos contra Dioniso–, idea que es típicamente órfica, como ya dijimos antes. Platón (*Meno* 81b) citando a Píndaro afirma:

δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον· οἷσιν γὰρ ἄν—
 Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
 δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὺς ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει
 ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν,
 ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
 καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι
 ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ
 πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

“Por eso es preciso llevar una vida lo más santa posible.
 Pues las almas de los que Perséfone acepte la compensación
 de su antiguo pesar, las devuelve
 arriba al sol, al noveno año;
 de éstas crecen nobles reyes,
 y hombres impetuosos por su fuerza
 y grandes por su sabiduría. Y el resto del tiempo los hombres

⁸⁶⁰ Edmonds (1999), p. 38.

los llaman héroes sagrados”.

La expresión “antiguo pesar” no se entiende si no recurrimos de nuevo al mito de la muerte de Dioniso, pues este pesar se refiere a la culpa que han heredado los hombres de los Titanes que mataron a Dioniso. El castigo por la falta heredada consiste en que las almas de los hombres se reencarnan en otros cuerpos, que es a lo que se refiere Píndaro cuando afirma que de ellas nacen nobles reyes, etc.

Otro elemento que utiliza Edmonds⁸⁶¹ para criticar la antigüedad del mito es aducir que el relato del despedazamiento del dios pudo estar tomado de la historia de Osiris, a propósito de lo ya hablamos antes en las críticas de Festugière. Lo mismo que dijimos antes se puede aplicar aquí.

Finalmente, podemos decir, como conclusión a esta parte, que ninguna de las objeciones que se ha puesto a la existencia del mito de Dioniso y a su antigüedad tiene la suficiente fuerza como para ser tomada en consideración. Por tanto, en nuestra reconstrucción del mito nos ceñiremos al tratamiento tradicional que se ha hecho de él.

17.3.2. EL MITO DE LA MUERTE DE DIONISO

Los investigadores han concedido tal importancia al relato de los sufrimientos y muerte de Dioniso que lo han llamado el “mito central del orfismo”, como por ejemplo Nilsson⁸⁶². En esta sección del presente capítulo reconstruimos los principales episodios del mito. Dado que éste se conoce a través de tres versiones⁸⁶³ - la versión antigua, la versión de las *Rapsodias* y la versión con influjo egipcio-, encontramos diversas variantes para un mismo episodio. Aquí seguiremos lo que pudo ser el texto de las *Rapsodias*, ya que es la que mejor conocemos, y recurriremos a las otras versiones cuando la variante que nos ofrezcan sea interesante.

No vamos a reconstruir el mito entero de manera exhaustiva, porque sería extenso y desbordaría los límites de este trabajo, sino que sólo vamos a centrarnos principalmente en aquellas partes que se refieren al sufrimiento y a la muerte de Dioniso. Por lo que el relato es como sigue:

Zeus tiene un hijo de Perséfone, Dioniso, también conocido como Zagreo. Zeus coloca a su hijo en el trono como rey del mundo. Entonces Hera, la esposa de Zeus, celosa, instiga a sus seguidores, los Titanes, para que maten a Dioniso. Éstos se untan

⁸⁶¹ Edmonds (1999), p. 51.

⁸⁶² Nilsson (1935), p. 202.

⁸⁶³ Cf. Bernabé (1998), p. 30.

los rostros con yeso (*OF* 308)⁸⁶⁴ y sacan del palacio al niño con engaños, gracias a una serie de juguetes, que varían según las fuentes. Clemente de Alejandría (*Prot.* 2.17.2 = *OF* 306) menciona una piña⁸⁶⁵, una peonza sonora⁸⁶⁶, unos muñecos articulados⁸⁶⁷ y manzanas del jardín de las Hespérides⁸⁶⁸. A éstos hay que añadir un espejo⁸⁶⁹, que no menciona Clemente, sino Nono (*D.* 6.169 = *OF* 308), quien dice que Dioniso se transformó en toro mientras era acosado por los Titanes, y éstos sacaron un espejo en el que el dios se vio reflejado quedándose absorto, lo que aprovecharon los secuaces de Hera para capturarlo.

⁸⁶⁴ El uso del yeso en este texto órfico y por extensión en todo el orfismo es muy debatido. El yeso es un material que en la antigüedad tenía múltiples empleos, además de como material de construcción. Heródoto (3.24) nos dice que los etíopes embalsamaban las momias con yeso. Por otra parte, Pausanias (10.1.3-11) recuerda una anécdota según la cual los focidios se untaron la cara con yeso para espantar a los tesalios que los sitiaban. De este doble uso en el mundo funerario y para provocar el miedo puede derivarse el empleo en el orfismo. Los Titanes, al blanquearse la cara, intentan pasar no por sí mismos, sino por espectros o muertos, para no ser reconocidos y para asustar a Dioniso. Los iniciados que se untan la cara con yeso imitan a los Titanes. La identificación con éstos es clara: se trata de liberarse, con la iniciación en los misterios, de la parte titánica que cada uno tiene, pues de los Titanes hemos heredado la culpa por haber matado a Dioniso.

⁸⁶⁵ Según West (1983a), p. 157 la palabra usada en el texto órfico, κώνος, puede ser un trompo o una piña, y existe la misma ambigüedad en la palabra στροβίλος que utiliza Clemente de Alejandría. El trompo es un juguete que bien podría servir como señuelo para el niño Dioniso, pero no se sabe nada de su significado ritual. Las piñas se utilizaban a menudo en la punta de los tirsos empleados por las bacantes. Son, además, un motivo común en el arte funerario, así como un atributo de Sabazio. Por eso, West supone que es muy posible que haya que tomar la palabra κώνος en este último sentido.

⁸⁶⁶ La peonza sonora o rombo, tal como la describe Pettazzoni (1924), p. 21 y ss, es una tabla de madera alargada en uno de cuyos extremos hay un agujero para pasar una cuerda que era sostenida por una persona, la cual hacía girar la tabla para que ésta produjera un sonido. Según Gow (1934), p. 1 y ss era un objeto esférico hueco y con agujeros. Se usaba en diversas partes del mundo, como en Australia, donde se utilizaba en las ceremonias de iniciación de los jóvenes y de las muchachas. El rombo tal como lo conocemos en Grecia es idéntico en su forma al de Australia. En Grecia, aparte de su uso religioso, como se demuestra por el empleo dentro del orfismo, tenía un carácter mágico, como le atribuye Teócrito (2.30).

⁸⁶⁷ A propósito de éstos afirma West (1983a), p. 158 que muchos muñecos griegos que nos han llegado son de terracota, y tienen miembros articulados, como los del texto órfico, y podrían haberse manejado como las marionetas, con una cuerda. Normalmente son sólo juguetes, pero no es impensable un uso en la magia. Se puede pensar que en un ritual de iniciación se utilizaran muñecos articulados aterradores.

⁸⁶⁸ West (1983a), p. 158, cree que las manzanas de las Hespérides servían para tentar, como en el mito en que Hipómenes distrajo a Atalanta arrojándole una manzana, que se decía que era del jardín de las Hespérides. Según Juliano (*Or.* 8[5] 176a) no estaba permitido comer las manzanas de los árboles por ser sagradas y símbolos de actos secretos y ceremoniales. También en Eleusis, en la fiesta de las Haloas, la consumición de manzanas estaba prohibida, según Porfirio (*Abs.* 4.16) y los escolios a Luciano (*DMeretr* 7.4). De esto concluye West que las manzanas pueden ser tabú en los misterios báquicos, por el motivo de que fueron uno de los objetos con los que los Titanes tentaron a Dioniso hasta causarle su muerte.

⁸⁶⁹ La presencia del espejo en el mito de la muerte de Dioniso ha dado lugar a múltiples hipótesis, especialmente en el neoplatonismo. Así, Olimpiodoro (in Pl. *Phaed* 1.3 p. 41 Westerink) interpreta que Dioniso, al ver su imagen en el espejo, quedó de tal manera unido a ella, que de ese modo fue despedazado a través del universo; Proclo (in Pl. *Tim.* 33b) afirma que el creador del mundo o demiurgo da al mundo una superficie exterior lisa, como la de un espejo, para que el universo reciba la iluminación del alma y del intelecto. Así, el espejo es símbolo de la aptitud del universo para recibir la plenitud del intelecto. Finalmente Plotino (1.1.12; 1.1.21-31) sugiere que el espejo tiene relación con el descenso de las almas humanas al mundo durante la generación. Así, la imagen que el alma contempla en el espejo es el reflejo que desciende para unirse al cuerpo, mientras que la propia alma permanece en el mundo superior.

Una vez que los Titanes se han apoderado de Dioniso, lo despedazan, lo cuecen y consumen su carne, si bien en este punto existen divergencias entre los diversos textos. Nuestro autor, Diodoro (3.62.6), menciona el despedazamiento y la cocción, pero no la consumición de la carne, hecho que sí aparece, por ejemplo, en Plutarco (*De esu carn.* 996c):

τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γευσάμενων τε τοῦ φόνου κολάσεις [τε τούτων] καὶ κεραυνώσεις, ἥνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν·

“Los sucesos narrados sobre el despedazamiento de Dioniso y los atrevimientos de los Titanes, los castigos y la fulminación de éstos, que degustaron su sangre derramada, es un mito relacionado con la palingenesia”.

También en Fírmico Materno (*De err. prof. rel.* 6.3):

Tunc, ut huic facinori aliud facinus adderetur, quia vehementer tyranni crudelitas timebatur, decocta variis generibus pueri membra consumunt, ut humani cadaveris, inauditis usque in illum diem epulis, vescerentur.

“Entonces, para añadir otro crimen a éste, como temían la crueldad del tirano, consumen (sc. los Titanes) los miembros del niño (sc. Dioniso) cocidos de diversa maneras, para alimentarse de un cadáver humano en un banquete inaudito hasta aquel día”.

Y en Olimpiodoro, (in Pl. *Phaed* 1.3) en un texto que ya expusimos arriba.

Es interesante preguntarse por qué nuestro autor, Diodoro, omite el último dato, el de la consumición de la carne. Podríamos pensar que desconoce esta parte del mito, pero esta idea no parece demasiado plausible, ya que veíamos al principio del capítulo que Diodoro nos cuenta cómo Deméter reconstruía a Dioniso, lo que supone que conoce el destino fatal del dios. Podemos pensar, si no, que Diodoro conocía efectivamente el relato, pero se limita a resumirlo o a narrar los hechos principales, porque piensa que los demás son conocidos de sobra por sus lectores. A esto se puede unir cierto temor religioso como en 3.62.7, lo que le impide revelar ciertos textos que sólo pueden ser conocidos por los iniciados en el orfismo.

Según continúa el relato de la muerte de Dioniso, los Titanes sólo dejan indemne el corazón de Dioniso, que recoge Atenea y entrega a su padre Zeus. El destino posterior del corazón es el siguiente: primero, según un texto de Fírmico Materno (*De err. prof. rel.* 6.4), Zeus manda construir una figura de yeso y en ella coloca el corazón de Dioniso; después -cuenta Higino (*Fab.* 167)- Zeus se lo da a beber a Sémele en una

poción y ella se queda embarazada, a consecuencia de lo cual nacerá un nuevo Dioniso. Frente a esto, Nono (*D.* 24.48 y ss) relata que Dioniso renace del vientre de Sémele, pero sin intervención de ninguna poción.

Hay una variante importante en este momento del relato, recogida por Diodoro (3.62.6), de la que ya hablamos en el epígrafe 1 del presente capítulo. En vez de ser Atenea la que recoge el corazón de Dioniso, es Deméter o Rea (identificadas ambas) la que recoge los miembros esparcidos de Dioniso y le devuelve la vida. Según Bernabé⁸⁷⁰, esta sería la versión llamada “con influjo egipcio”, porque en el mito egipcio de Osiris los restos de éste, tras ser despedazados por Tifón, son reunidos por sus mujer Isis, que fue identificada con Deméter⁸⁷¹. Aparte de Diodoro, hay otros autores que conocían esta versión, como Filodemo (*De pietate* [P. Hercul. 247 III 1 p. 16 Gomperz]):

Πρώτην τούτων ἐκ μητρός, ἑτέραν δὲ τὴν ἐκ τοῦ μηροῦ, τρίτην δὲ τὴν
ὅτε διασπαθεῖς ὑπὸ τῶν Τιτάνων Ῥέας τὰ μέλη συνθείσης ἀνεβίῳι
“El primero de éstos (sc. de los nacimientos de Dioniso) [se produjo] de su madre, el segundo del muslo, y el tercero cuando, despedazado por los Titanes, Rea juntó los miembros y volvió a nacer”.

Y también se hace eco de ella Cornuto (*ND.* 62.10):

μυθολογεῖται δ’ ὅτι διασπαθεῖς ὑπὸ τῶν Τιτάνων συνετέθη πάλιν ὑπὸ τῆς
Ῥέας.

“Se cuenta que, despedazado (sc. Dioniso) por los Titanes, fue reconstruido de nuevo por Rea”.

En la versión de las *Rapsodias*, los restos que han quedado de Dioniso tras el banquete que han celebrado los Titanes son reunidos por Apolo y enterrados en Delfos al pie del Parnaso⁸⁷², como afirma Clemente de Alejandría (*Pr.* 2.18.2):

τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδὶ παρακατατίθεται καταθάψαι.
Ὁ δέ, οὐ γὰρ ἠπειθήσε Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται
διεσπασμένον τὸν νεκρόν.

⁸⁷⁰ Bernabé (1998), p. 36.

⁸⁷¹ Sobre esta identificación, cf. Cap. *Los padres de Dioniso*.

⁸⁷² En la versión antigua, sin embargo, los restos de Dioniso son guardados por Apolo en un caldero, como aparece en los escolios de Tzetzes a la *Alejandra* de Licofrón (v. 208): οἱ Τιτᾶνες τὰ Διονύσου μέλη σπαράξαντες Ἀπόλλωνι ἀδελφῷ ὄντι αὐτοῦ παρέθεντο ἐμβαλόντες λέβητι, ὃ δὲ παρὰ τῷ τρίποδι ἀπέθετο ὥς φησι Καλλίμαχος (fr. 643 Pfeiffer) καὶ Εὐφορίων (fr. 13 De Cuenca) λέγων ἄν πυρὶ Βάκχον δῖον ὑπὲρ φιάλην ἐβάλοντο. “Los Titanes, tras despedazar a Dioniso, se lo sirvieron a su hermano Apolo echándolo en una caldera, y él la colocó junto al trípode, como dicen Calímaco y Euforión, cuando afirma: al fuego echaron en una caldera al divino Baco”.

“Los miembros de Dioniso son confiados a Apolo para que los entierre. Y éste, pues no desobedeció a Zeus, los lleva al Parnaso y deposita el cadáver despedazado”.

Y también lo recoge Filócoro (ap. Malal. *Chron.* 2 p. 44, 21 Bonn = *FGrH* 328.7):

ὥσαύτως δὲ καὶ ὁ σοφώτατος Φιλόχορος τὰ αὐτὰ συνεγράψατο, ἐν ᾧ ἐκθέσει εἶπε περὶ τοῦ αὐτοῦ Διονύσου «ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν»

“Igualmente también el muy sabio Filócoro escribió lo mismo, y en su exposición dice sobre Dioniso: es posible ver su tumba en Delfos junto al dorado Apolo”.

El destino final de los Titanes es ser fulminados por el rayo de Zeus, como dice nuevamente Clemente de Alejandría (*Pr.* 2.18.2):

Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανεῖς (εἰ θεὸς ἦν, τάχα που τῆς κνίσσης τῶν ὀπτωμένων κρεῶν μεταλαβὼν, ἥς δὴ τὸ γέρας λαχεῖν ὁμολογοῦσιν ὑμῶν οἱ θεοί) κεραυνῷ τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεταί

“Finalmente Zeus apareciéndose (si era dios, tras tomar parte del olor de las carnes asadas, del cual vuestros dioses están de acuerdo en obtener honor), con un rayo castiga a los Titanes”.

Y Arnobio (*Nat.* 5.19.4) comenta:

conpertaque re gravi grassatores obruerit fulmine atque in imas Tartari praecipitaverit sedes.

“Descubierto el grave hecho destruyó (sc. Júpiter) a los cocineros (sc. los Titanes) con un rayo y los precipitó a las profundidades del Tártaro”.

Por último, Olimpiodoro (in Pl. *Phaed* 1.3) cuenta que de la ceniza de los Titanes nacieron los hombres. Este último texto ha producido mucha polémica, como vimos anteriormente, porque los investigadores tienden a considerarlo un añadido neoplatónico y, por tanto, no perteneciente al núcleo primitivo del mito; pero ya confirmamos en el epígrafe previo que esta parte del relato parece que se encuentra ya aludida en textos de época clásica, como en Platón.

Lo que sabemos por nuestro autor, Diodoro, de todo este mito es bastante poco. Hemos comprobado que el sículo conoce la historia del despedazamiento de Dioniso y su cocción, pero omite mencionar la degustación de su carne por los Titanes. Por otra parte, también hemos demostrado que conocía la versión sujeta al influjo egipcio, en que Deméter recoge los restos de Dioniso y lo devuelve a la vida. Aparte de esto, nada

más nos cuenta el historiador siciliano. Adelantándonos a posibles críticas sobre el conocimiento que Diodoro podía tener sobre la materia, debemos decir en su favor que pocas veces un autor antiguo cuenta un mito entero, sino que se limita a recalcar aquellos episodios que le interesan, porque da por supuesto que sus lectores saben de qué está hablando. No hay motivos para dudar, pues, de que Diodoro conociera entero el mito de la muerte de Dioniso, de modo que se habría limitado a consignar sólo aquellos episodios que le servían para ilustrar ciertas ideas. Por ejemplo, cuando habla del restablecimiento de Dioniso por parte de Deméter es para apoyar su idea de que los mitos tienen su origen en fenómenos de la naturaleza.

17.4. INTERPRETACIONES DEL MITO

El mito de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes ha dado lugar a múltiples interpretaciones desde la propia Antigüedad griega hasta la actualidad. En este epígrafe repasaremos las principales teorías que han defendido los investigadores modernos, principalmente a lo largo del siglo XX.

En los años veinte del siglo pasado Macchioro⁸⁷³ interpretaba el mito de los sufrimientos y muerte de Dioniso como una experiencia salvífica, comparándola con la pasión y muerte de Cristo. En efecto, parte de la idea de que la esencia del rito es imitar al dios para llegar a ser como él. Por tanto, el iniciado en los ritos de Dioniso, imitando los sufrimientos y muerte de éste, se convertía en un dios. Y como Dioniso resucita, quienes se inician en sus misterios también resucitan tras su propia muerte y obtienen las bienaventuranzas. Macchioro⁸⁷⁴ intenta, por ello, buscar las posibles influencias del orfismo sobre el cristianismo. Según él, el orfismo tuvo gran relevancia en tres regiones en las que luego surgió el cristianismo: Fenicia, el reino de los nabateos y Asia. Además encuentra similitudes entre ambas religiones que le autorizan a hablar de una influencia de una sobre la otra. En primer lugar, se da en el orfismo y luego en el cristianismo la resurrección del dios, que ha muerto y ha sido sepultado. A esto se une que la identidad entre Zeus y Dioniso⁸⁷⁵, entre el padre y el hijo, es la misma que existe en el cristianismo entre Cristo y el Padre.

⁸⁷³ Macchioro (1929), p. 209 y ss. Sobre las críticas a esta interpretación de Macchioro cf. Herrero de Jáuregui (2007), p. 18 y ss.

⁸⁷⁴ Macchioro (1929), p. 473 y ss.

⁸⁷⁵ Que se encuentra por ejemplo en *OF* 543: εἷς Ζεὺς, εἷς Ἅιδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι. “Uno es Zeus, Hades, Helios, Dioniso, un dios entre todos”.

En segundo lugar, la escatología es muy similar en las dos religiones, pues en el mundo de ultratumba los justos obtienen la beatitud, mientras que aquellos que han tenido un comportamiento injusto o malvado reciben una serie de castigos. Finalmente, existen una serie de paralelismos en la construcción ética. El orfismo afirmaba el dualismo entre la carne titánica y el alma dionisiaca, y ponía en la carne la causa del pecado original, mientras que el cristianismo señala el dualismo entre la carne y el espíritu, poniendo también en la primera el origen del pecado. Macchioro piensa que fueron los primeros apologistas cristianos como Justino (*Coh. Gr.* 15 y ss) quienes intuyeron un nexo entre las dos religiones, y lo explicaron a su modo, argumentando que Orfeo había abandonado el politeísmo a favor del monoteísmo y había escrito obras en defensa de este último.

Rohde⁸⁷⁶ daba un carácter etiológico al mito de Dioniso, pues éste servía para explicar el ritual de la muerte de un toro en las fiestas religiosas báquicas. Aunque Rohde pensaba en un origen tracio del orfismo, sin embargo veía un detalle típicamente griego en la presencia de los Titanes, que representan el principio del mal.

Dodds⁸⁷⁷ no da exactamente una interpretación al mito de Dioniso y los Titanes. Se limita a señalar su carácter arcaico, ya que según él se funda en el antiguo ritual dionisiaco del *σπαργμός* y de la *ὀμοφαγία*, e implica la creencia, arcaica también, en una culpa heredada.

Jeanmaire⁸⁷⁸ insiste en que ciertas religiones orientales tenían un mito de muerte y resurrección de un dios, que era en origen un espíritu de la vegetación. El hecho de que a Dioniso se le represente como animal sería incompatible con esa naturaleza. Pero Jeanmaire recurre a Frazer, que hace intervenir la doctrina del “espíritu del grano”, y que postula que este espíritu se presenta como animal en el momento de la cosecha. El animal que se sacrifica en los ritos de Dioniso es un animal de este tipo, cuya muerte tiene lugar por desmembramiento y omofagia. Así, encontraríamos el mito de la pasión de Dioniso explicado a través de ritos agrarios.

Sin embargo, Jeanmaire, tras examinar el texto de Fírmico Materno, concluye que en ese mito no hay servicio dionisiaco ni omofagia. Los Titanes desmiembran a Dioniso tras haberlo matado, no lo despiezan vivo. Y no consumen la carne cruda, sino que la cocción parece fundamental en la manera en que tratan el cadáver. Así, llega a la

⁸⁷⁶ Rohde (1942) II, p. 96.

⁸⁷⁷ Dodds (1960), p. 150 .

⁸⁷⁸ Jeanmaire (1978), p. 372 y ss.

idea de que la cocción –que para él es el dato central del mito- es una operación mágica que tiene como fin el rejuvenecimiento o en el caso de un niño concederle la inmortalidad. Y a propósito de esto recuerda el mito en el que Deméter mete en un caldero al niño Demofonte para concederle la inmortalidad⁸⁷⁹. Bajo esta perspectiva, pues, el mito de los sufrimientos y de la muerte de Dioniso se interpreta como explicación de un ritual de iniciación, en el que se pone en escena a adolescentes (o niños, como en el caso de Dioniso) amenazados por seres maléficos, que simbolizan los peligros de la vida.

Detienne⁸⁸⁰ hace una larga disquisición sobre el mito de la muerte de Dioniso. En primer lugar critica alguna de las interpretaciones anteriores, como la de Macchioro, que veía un paralelismo entre orfismo y cristianismo, entre la pasión de Dioniso y la de Jesucristo. También critica la teoría de Dodds, según la cual en el mito de la muerte de Dioniso se escenifica la omofagia, rito puramente dionisiaco en el que se come la carne cruda de un animal, pues en el mito de los Titanes y Dioniso no se hace alusión en ningún momento a que los Titanes se coman la carne cruda. Es el verbo empleado para expresar el desmembramiento de Dioniso (*διασπαράσσω*) el que ha hecho pensar a menudo que se trataba de una escena de omofagia.

El mito de la muerte de Dioniso es un mito del sacrificio sangriento, situado dentro de un sistema de pensamiento (el orfismo), que rechaza este tipo de sacrificio y que se constituye en una oposición declarada a la religión oficial. Toda la escenificación de este relato muestra que el sacrificio sangriento es originalmente un crimen, un acto de antropofagia. Con este relato mítico los órficos han querido condenar la vida de la ciudad, basada en la consumición de carne. Esta oposición a la religión de la ciudad se advierte en que en el mito de Dioniso se han invertido los procesos del sacrificio tradicional. En vez de asar y cocer a su víctima, los Titanes primero cuecen a Dioniso y luego lo asan.

West⁸⁸¹ realiza una síntesis de las ideas de Jeanmaire y Detienne. Con el primero coincide en señalar que el mito de Dioniso es el reflejo de un ritual llevado a cabo en torno a un iniciado y significa su muerte fingida. Esto puede haber coincidido con la matanza real de un animal que proveía de carne sacramental a la comunidad.

⁸⁷⁹ Cf. *h.Hom* 2 v. 233 y ss.

⁸⁸⁰ Detienne (1983), p. 129 y ss.

⁸⁸¹ West (1983a), p. 160.

Con Detienne está de acuerdo en señalar que el típico ritual de omofagia de los ritos dionisiacos no se corresponde exactamente con lo que los Titanes llevan a cabo. Estos cocinan a Dioniso de manera diferente a como se hace en la ciudad, primero cociéndolo y luego asándolo. La explicación se halla en la combinación de dos motivos míticos. La cocción tiene que ver con la regeneración. Dioniso es cocido como un prototipo del iniciado que va a renacer. Por su parte, el asado tiene que ver con la práctica sacrificial. Se añade el asado porque en todo sacrificio se asa la carne del animal. Así se subraya la asociación entre el iniciado y la víctima del sacrificio.

Finalmente, Seaford⁸⁸² recoge en su monografía sobre Dioniso la interpretación neoplatónica del mito de la muerte de este dios. Según los neoplatónicos, el ser humano está compuesto de cuerpo y alma. El alma está dentro del cuerpo, aprisionada de algún modo. La liberación se consigue mediante la participación en el ritual de Dioniso. Por eso, cuando el dios es despedazado, su desmembramiento simboliza que el alma se libera del cuerpo. La muerte de Dioniso queda establecida entonces como una proyección del destino del hombre, en el que, al morir, alma y cuerpo se separan. El corazón de Dioniso, que ha quedado intacto y es recogido por Atenea, es la mente del universo o intelecto, que según la filosofía neoplatónica es indivisible, por eso es la única parte del dios que ha quedado íntegra. La mente del universo comprende todas las cosas inteligibles y está fundida con el alma pero es superior a ésta.

Esta interpretación del mito de la muerte de Dioniso es metafísica: explica la paradoja de que lo inteligible, la mente del universo (simbolizado por el corazón de Dioniso) es una unidad que se divide en múltiples individuos separados (simbolizados por el cuerpo y el alma que se separan).

17.5. CONCLUSIONES

En estas páginas hemos estudiado el tema de la muerte de Dioniso según lo trata Diodoro en su obra. En primer lugar hemos seleccionado aquellos pasajes del historiador sículo en los que hace referencia a este mito y hemos comprobado que Diodoro conocía las dos versiones que existen sobre la muerte de Dioniso: la versión de las *Rapsodias*, según la cual Dioniso, el hijo de Perséfone, es despedazado por los Titanes en Creta; y la versión llamada “con influjo egipcio”, según la cual es Deméter la madre de Dioniso y la que se encarga de recoger los miembros diseminados de éste, a

⁸⁸² Seaford (2007), p. 112 y ss.

semejanza del mito egipcio, en que Isis recogía los miembros dispersos de Osiris. Para esta segunda versión Diodoro aportaba una explicación “naturalista”: Dioniso, que simboliza la vid y el vino, es hijo de Zeus y Deméter (símbolos de la lluvia y la tierra, respectivamente) y su despedazamiento por los Titanes representa el hecho de que los agricultores arrancan los racimos de la vid para elaborar el vino.

En segundo lugar hemos revisado la reconstrucción tradicional del mito órfico de la muerte de Dioniso y hemos examinado las críticas vertidas contra ésta por parte de los investigadores modernos, para llegar a la conclusión final de que ninguna de esos ataques es lo suficientemente sólido como para desacreditar dicha reconstrucción. Dentro de este apartado hemos ubicado los pasajes de Diodoro sobre la muerte de Dioniso en el marco general del mito órfico y hemos comprobado que, si bien Diodoro omite una gran parte del relato mítico, parece que lo conocía entero y que sólo ha mencionado aquellos aspectos que le interesaban resaltar.

Finalmente, hemos hecho un recorrido por las interpretaciones del mito de la muerte de Dioniso a lo largo del siglo XX. La más antigua es la de Macchioro, en los años 20, quien veía un claro paralelismo entre la muerte de Dioniso y la de Cristo, los cuales resucitaban al poco tiempo. Además, ambas religiones –el orfismo y el cristianismo- prometían un paraíso a sus fieles después de la muerte, a la vez que castigaban a aquellos que no habían seguido los preceptos religiosos.

Entre las interpretaciones más recientes del mito destacábamos la de Detienne, quien veía en la matanza de Dioniso a manos de los Titanes una denuncia de ciertas acciones de la religión oficial, en concreto, el hecho cruento de sacrificar animales. Según Detienne en el mito de Dioniso había una inversión de los procedimientos llevados a cabo en la religión cívica: si en ésta primero se asaba y luego se cocía a la víctima animal, en el mito de Dioniso primero los Titanes cocían al dios y luego lo asaban. Esta alteración suponía una crítica –insistimos- del acto del sacrificio celebrado dentro de la religión tradicional.

III. CONCLUSIONES

Aunque ya hemos realizado unas conclusiones al término de cada capítulo, no está de más hacer unas consideraciones finales, para recapitular lo dicho en algunos casos y para insistir en algunas ideas ya señaladas en otros. En esta parte de la tesis, a diferencia de lo expuesto al cabo de cada capítulo, en el que abordábamos un asunto concreto del dios Dioniso, trataremos de realizar unas conclusiones lo más generales posibles para dar una visión de conjunto. Por ello hemos dividido esta sección en tres apartados.

1. HACIA UN RETRATO EVEMERISTA DE DIONISO

Nos hemos referido en varias partes de esta tesis, principalmente en la Introducción y en algunos de los capítulos, a la influencia decisiva que sobre Diodoro ejerció la obra y la personalidad de Eveméro de Mesene para el tratamiento de los mitos en general y para el de Dioniso en particular. Como historiador universal en la línea de Polibio y Éforo, Diodoro debía recoger en sus libros las hazañas más antiguas de los griegos y de los otros pueblos desde sus comienzos. Como para estos periodos originarios no existían más narraciones que los mitos, el historiador sículo se vio en la necesidad de integrarlos en el conjunto de su obra. Pero dado que éstos presentaban características propias que no cuadraban con los hechos históricos –la presencia de dioses, los seres monstruosos y fantásticos- el autor debió racionalizar estos rasgos fabulosos propios del mito para que concordaran con la realidad puramente histórica.

El modelo para esa racionalización se lo ofrecía Eveméro de Mesene, que había compuesto una obra en la que relataba su llegada a la isla de Panquea, donde encontraba una estela dedicada a unos dioses griegos, que, según Evémero, en realidad eran reyes de un pasado remoto cuyas hazañas había sido magnificadas hasta el punto de ser divinizadas.

Diodoro, pues, parte de estos dos presupuestos establecidos por su modelo –que los dioses en realidad eran hombres y que sus hazañas habían sido divinizadas- para afrontar el análisis de los mitos dentro de su obra. Y así lo aplica a cuantos relatos míticos se encuentra a su paso, eliminando los detalles fabulosos e insertándolos sin problemas en la narración histórica.

Semejante proceso lleva a cabo con Dioniso. Desde el comienzo del relato de la vida del dios, Diodoro racionaliza sus elementos fabulosos. Así vimos que, a propósito del doble nacimiento del dios –de Perséfone y de Semele- el historiador comparaba este hecho con la vid, pues por ello Dioniso es el símbolo de esta planta. De la misma manera que las vides tienen dos nacimientos, uno de la tierra y otro a partir de los propios sarmientos, lo mismo le ocurre a la divinidad que la representa.

La racionalización de la historia de Dioniso no se limita solo al mito de su nacimiento, sino que va más allá. Vimos que a Dioniso se le atribuía como lugar de nacimiento la Nisa mítica. Diodoro intentaba darle una base geográfica real a este sitio y comprobamos cómo proponía diversas opciones para localizar Nisa, desde Arabia hasta la India.

Avanzando en el relato, Diodoro recogía la identificación de Dioniso con otras divinidades, como Osiris. Este último, según el evemerismo aplicado por Diodoro, no había sido tampoco realmente un dios en su origen, sino un personaje mortal, que había realizado diversas hazañas, entre ellas la de conquistar el mundo conocido y la de enseñar a los hombres la agricultura, por lo que éstos le habían convertido en dios. Como había llevado una vida semejante a la de Dioniso, los griegos le habían identificado con él.

Lo que acabamos de decir a propósito de Osiris –que los hombres le divinizan por los beneficios que les ha proporcionado- es uno de los elementos claves del evemerismo y al que Diodoro recurre insistentemente para caracterizar a Dioniso. Pues si éste es realmente un personaje histórico, como intenta describirlo el autor sículo, y los griegos le honran como un dios, el motivo se debe a que ha beneficiado a la humanidad con diversos favores. Éstos son, como vimos en el capítulo correspondiente, la agricultura, la vid y el vino, la cerveza y la recolección de los frutos.

Como hemos explicado antes, otra afirmación de la que se vale el evemerismo es que las hazañas de los dioses fueron exageradas con el tiempo hasta mitificarse. Nuevamente Diodoro aplica esta idea al pie de la letra para racionalizar las aventuras míticas en el relato del dios Dioniso. Así afirma que recorrió el mundo entero con un ejército y conquistó el mundo hasta la India. A su vuelta los griegos instituyeron las fiestas bienales, porque Dioniso regresó al cabo de ese tiempo a su patria. Este último dato es una nueva racionalización de un hecho que la tradición explicaba recurriendo al mito, pues afirmaban que la epifanía del dios tenía lugar cada dos años.

Para que la “historicidad” de la campaña mítica de Dioniso sea más evidente, se la modela basándose en la de Alejandro Magno, consiguiendo con ello un doble objetivo: dotar al mito de un paralelismo real y a la vez, como vimos, ensalzar al caudillo macedonio, pues lleva a cabo una hazaña que sólo está al alcance de los dioses.

Los personajes que forman el cortejo de Dioniso tampoco se libran de la racionalización por parte de Diodoro. Así comprobamos que para nuestro autor, las bacantes eran realidad mujeres armadas con tirsos que formaban parte del ejército del dios; Sileno –en singular- es el ayo de Dioniso que le acompaña también en sus correrías; finalmente las Musas son doncellas que alegran al dios con sus cantos y sus bailes. No hay mención de la locura en el caso de las bacantes; también se omite el dato de que Sileno es un ser medio hombre medio animal; finalmente, respecto a las Musas, también se silencia el hecho de que son diosas.

Por último, el mito final de la muerte de Dioniso está también sometido a las leyes del evemerismo: así la historia de que Dioniso es despedazado por los Titanes es en realidad un símbolo del hecho de que los agricultores arrancan los racimos, que son como los miembros de la vid. Y la cocción de los trozos en que ha sido dividido Dioniso representa la acción de que los hombres hacen fermentar el vino antes de beberlo. En otra parte Diodoro lleva su evemerismo al extremo y llega a afirmar que Dioniso fue un personaje que reinó en la India durante cincuenta y dos años y que a su muerte legó su reino a sus descendientes.

En resumen, comprobamos con todo lo dicho anteriormente, que el relato de la vida de Dioniso está racionalizado de principio a fin, que Diodoro ha convertido al dios en un personaje histórico para cuyas hazañas se puede encontrar una explicación “real” ajena al mundo fabuloso de los mitos.

2. LA “ORIGINALIDAD” DE DIODORO

En la introducción de la tesis recogíamos la lista de fuentes que Diodoro utilizó para la composición de su obra. Esta abarca un elenco de autores desde el siglo V a.C. como Heródoto y Tucídides hasta contemporáneos suyos del siglo I a.C. Dado que de muchos de estos escritores no se ha conservado nada, Diodoro es un testimonio muy valioso para conocer sus obras desaparecidas. Y éstos también se referían a Dioniso en sus obras. La “originalidad” de Diodoro, como titulamos este epígrafe, consiste precisamente en habernos transmitido la información de esos autores, información que

no se encuentra en otra parte y que abarca principalmente un periodo –siglo III-I a.C.,- para el que no poseemos demasiados documentos escritos.

Un ejemplo de lo dicho lo tenemos cuando Diodoro nos relata el mito de Dioniso según los libios, que recoge de la obra de Dionisio Escitobraquión. Es ésta una variante que no se vuelve a repetir en ningún lugar de la literatura griega y por eso le reconocemos a Diodoro el mérito de haberla conservado. En este relato, en el que se contaba el enfrentamiento entre Dioniso y su padrastro Crono, era una mezcla de tradiciones míticas greco-egipcias y había servido para glorificar a Alejandro Magno (encarnado por Dioniso), pues había sido compuesto en Egipto en la época de los Ptolomeos. Pero Diodoro, al presentarlo a sus lectores, intenta darle un enfoque más universal y no limitarlo al contexto histórico-espacial en el que fue compuesto. Al fin y al cabo, Dioniso no es un dios libio, como lo presenta Dionisio Escitobraquión, sino griego, y sus hazañas no se limitan a quitarle el trono de Egipto a Crono y entregárselo a Amón, sino que son muchas más. Por eso inserta el relato del Dioniso libio dentro de otro mayor, el de los diversos personajes que reciben el nombre de Dioniso, para señalar que efectivamente hay una variante libia, pero que no deja de ser una más y no la única que se cuenta sobre el dios.

Pero, aparte de este caso, que es el más evidente y el que más llama la atención, encontramos en la obra de Diodoro otros ejemplos de relatos sobre Dioniso que sólo han sobrevivido gracias al autor siciliano. Sobre los padres de Dioniso contamos principalmente con dos tradiciones: la habitual en la tradición griega, transmitida por la mayoría de autores, según la cual Dioniso es hijo de Zeus y Sêmele; y la tradición órfica, que convierte al dios en vástago de Zeus y Perséfone o Deméter. Sin embargo, Diodoro nos transmite, aparte de estas dos, otras dos variantes que no se encuentran en otro autor griego: los padres de Dioniso son Zeus e Ío o Zeus y Amalteia. Respecto a la historia habitualmente transmitida por la tradición griega, la de que Dioniso es hijo de Zeus y Sêmele, Diodoro se ciñe a la versión convencional. No obstante, incluso aquí queda lugar para la originalidad, pues el historiador, en la parte dedicada a Egipto, introduce la historia de que Dioniso en realidad nació en Tebas de Egipto de Sêmele y un desconocido, pero que Orfeo trasladó su nacimiento a Grecia para honrar a los descendientes de Cadmo que le habían acogido.

En cuanto al nacimiento que trasmite el orfismo, Diodoro muestra que tenía un conocimiento, si no profundo, sí al menos modesto de los relatos transmitidos por esta doctrina. Pues nuestro autor conoce no sólo la versión canónica dentro del orfismo, la

de que Dioniso es hijo de Zeus y Perséfone, y la versión con influjo egipcio, según la cual es hijo de Zeus y Deméter. Pocos autores griegos, aparte de Diodoro, podían hacer alarde de estos conocimientos.

Respecto a las otras dos versiones de los padres de Dioniso, la de Zeus y Amaltea está extraída de la historia de Dionisio Escitobraquión de la que decíamos antes que sólo Diodoro ha conservado; la de Zeus e Ío debe remontar a una fuente muy marginal y secundaria que es difícil de identificar, pero que es un ejemplo más de la capacidad de nuestro autor para hacernos llegar noticias que de otro modo se habrían perdido.

Existen más ejemplos de aportaciones novedosas u originales de Diodoro. Por ejemplo, este autor es el primero que identifica a Dioniso con Sabazio y con Fanes. En el primer caso, aunque los griegos conocían a Sabazio desde el siglo V a.C. y posiblemente ya habían detectado algún paralelismo con su dios, no es hasta Diodoro cuando se los equipara a ambos. Sin dejar de ser curioso este dato, mucho más lo es el hecho de que, en el caso de Fanes, no sólo es la primera vez que se lo asimila a Dioniso, sino que también es la primera vez que aparece este nombre en la literatura griega. Posiblemente Diodoro lo recogió de algún manual mitográfico hoy perdido en el que se exponían las diversas teogonías que conocemos tan bien gracias a los neoplatónicos y al Papiro de Derveni. Aunque ya existían diversas teogonías desde Hesíodo, en las que parece que se denomina a Fanes con otros nombres equivalentes, es mérito de Diodoro –insistimos– el habernos puesto en conocimiento por primera vez con este personaje mítico.

Podríamos extendernos hasta el infinito enumerando los elementos “originales” de Diodoro, pues existen muchos y repartidos a lo largo de toda su obra, pero para no alargarnos más, vamos a enumerar dos ejemplos especialmente curiosos y únicos.

En primer lugar, hablábamos antes, al referirnos al evemerismo, que Diodoro había convertido a Dioniso en un benefactor de los hombres, que les había transmitido, entre otras cosas, el conocimiento de la agricultura. Esta caracterización de Dioniso como dios de la agricultura es casi única en la literatura griega y sólo será retomada siglos después por Máximo de Tiro, un autor de categoría menor, que no sabemos si tuvo acceso a la obra del autor siciliano. Parece que, a su vez, Diodoro pudo tomar este dato de Megástenes, un autor del siglo III a.C., que afirmaba que Dioniso había enseñado la agricultura a los habitantes de la India. Diodoro le da un cariz más general, no sólo limitado a la India y afirma que Dioniso transmitió este conocimiento a todos los

hombres. Esto, como decimos, nos acerca de nuevo también al paralelismo entre Dioniso y Alejandro que hemos visto a lo largo de la tesis, pues al calificar a Dioniso como introductor de la agricultura se lo convierte en un héroe cultural o civilizador al estilo del macedonio.

Finalmente, y relacionado con este último punto, Diodoro es el primer autor que nos presenta un relato relativamente amplio del mito de Dioniso en la India, si bien es cierto que esta historia no se remonta más allá del siglo III a.C., con la campaña de Alejandro Magno al Este. Autores posteriores como Filóstrato o Arriano ahondarán en esta versión algo exótica, pero como decimos es Diodoro el primero que se hace eco de la conquista de la India por Dioniso e incluso habla de un Dioniso de origen indio. Parece relativamente fácil rastrear las fuentes de Diodoro, que sin duda fueron historiadores de Alejandro Magno interesados en glorificar al macedonio. Se ha pensado que Diodoro habría extraído el mito de la obra de Megástenes o de Clitarco. Sea cual sea de los dos, encontramos aquí, como decimos, la primera narración consistente sobre la campaña de Dioniso en la India (basada en la de Alejandro Magno, evidentemente). También Diodoro -repetimos- hablaba de la existencia de un Dioniso indio. Debe de tratarse del dios indio Siva, que presenta rasgos semejantes en su culto con Dioniso, por eso los griegos lo asimilaron a este dios.

Basten todos estos ejemplos para testimoniar que Diodoro es un autor único en la tradición mitográfica griega conservada, por habernos transmitido varios relatos sobre Dioniso que no conocemos por otro autor. Si bien sus fuentes pueden identificarse en la mayoría de los casos, no es menos mérito de nuestro autor por ello, pues nos ha permitido acceder a noticias que de otro modo se habrían perdido.

3. RECAPITULACIÓN FINAL: LA VISIÓN DE DIONISO EN LA ÉPOCA DE DIODORO

En este último apartado de las conclusiones nos encargaremos de establecer los rasgos que determinan la figura de Dioniso en época de Diodoro, destacando especialmente aquellos que no se dan en otras épocas, como prueba de la singularidad del periodo que estamos tratando.

En la Introducción ya expusimos la situación de las religiones órfica y dionisiaca de la que fue testigo Diodoro. Respecto a la primera, hicimos especial hincapié en varios aspectos, como en la influencia egipcia, hecho que se manifiesta, por ejemplo, en la existencia del mito según el cual Dioniso es hijo de Zeus y Deméter, historia imitada

de la de Isis. Ya vimos en el apartado anterior que Diodoro conocía esta variante y la distinguía de la canónica en el orfismo, que situaba a Dioniso como hijo de Zeus y Perséfone. Otros rasgos atribuibles sin duda al influjo egipcio consistían en ciertos elementos del mito de la muerte de Dioniso, semejantes al de la narración del despedazamiento de Osiris.

En cuanto a la religión dionisiaca en época helenística señalamos que se había visto sometida, a su vez, a la influencia de la órfica. Dado que se trataba de una época de cambios políticos y sociales que habían afectado a las creencias personales de los individuos, éstos buscaban una nueva fe a la que asirse, que les prometiera la inmortalidad y la felicidad en el Más Allá. Por eso el dionisismo de esta época había asimilado el dogma órfico de la existencia de un mundo de ultratumba y de una serie de castigos para los impíos y premios para los fieles, con el objetivo de captar nuevos adeptos. Nos encontramos, pues, con una situación de sincretismo de ideas religiosas que tiene su reflejo en la obra de Diodoro.

En un capítulo de la tesis nos ocupamos de la existencia de varios personajes llamados Dioniso por nuestro autor. Al obrar así, el historiador pretendía marcar diferencias entre el Dioniso órfico y el habitual de la religión griega, aparte de señalar otras variantes exóticas, como la libia o la india, que en principio no tenían que ver con estas dos. Pero dado que Diodoro recibe una serie de creencias sincréticas, no puede evitar, al hablar del Dioniso habitual, atribuirle rasgos que pertenecen al órfico. Así, ya indicamos el ejemplo más evidente de esta confusión cuando nos referíamos al hecho de que Diodoro afirmaba que el Dioniso hijo de Zeus y Sêmele castigaba a los impíos y premiaba a los justos. Es ésta una característica claramente propia del otro Dioniso, del órfico, pero que Diodoro ha trastocado debido al sincretismo de ideas del que venimos tratando.

La creencia en la existencia de varios Dionisos es otro elemento que caracteriza la visión de este dios en el texto de Diodoro. Hasta época clásica sólo venía hablándose de un solo Dioniso, pero la popularización del orfismo y sus relatos junto con la influencia de esta religión sobre la dionisiaca a la que ya nos hemos referido, hace suponer a nuestro autor que existieron no uno sino dos o más dioses llamado Dioniso. En realidad, como ya expusimos en el capítulo correspondiente, se trataba de fecetas distintas de una única divinidad y no por el hecho de que existiesen mitos variados sobre un mismo dios significaba que existiesen unas cuantas deidades con idéntico nombre. Diodoro, como decíamos anteriormente, desdoblaba la personalidad de Dioniso

en varias por querer marcar claros límites entre el Dioniso habitual, el órfico y otros no griegos, pero eso no debe hacernos perder la perspectiva de que Dioniso sólo había uno en la mentalidad griega.

La presencia de relatos sobre un Dioniso indio o libio nos lleva a destacar otro aspecto señero sobre este dios en época de Diodoro y es el de la universalidad de su figura. Para ello son decisivas las campañas de Alejandro Magno que como tomaba a Dioniso como modelo para sus hazañas, contribuyó a difundir su culto por el mundo conocido entonces. Ya hemos hablado en estas conclusiones del mito de la campaña de Dioniso a la India, motivado en parte por la idea de que había rastros de la presencia del dios allí, y que había dioses indios semejantes al griego. Respecto al relato del Dioniso libio, ya mostramos que se creó en Egipto con la mezcla de tradiciones greco-egipcias en un afán, entre otras cosas, por sincretizar las creencias religiosas de ambos pueblos.

La universalidad del culto de Dioniso no podía lograrse sino fuera porque el dios poseía una serie de características que lo hacían fácilmente asimilables a otras deidades autóctonas de los pueblos con los que iban teniendo contacto los griegos. Esta circunstancia, aparentemente poco relevante, es la que ha facilitado la aceptación del dios griego en lugares tan distantes entre sí como Egipto o la India. Las semejanzas entre Dioniso y esas divinidades eran a veces más o menos evidentes y en otras algo más forzadas, pero es evidente que el carácter polifacético del dios heleno ha favorecido su comparación con otros. Así, ya destacábamos en un capítulo de la tesis su identificación con Sabazio, Osiris y Fanes. Con el primero le unía la presencia en ambos cultos de bebidas como el vino y la cerveza que provocaban el delirio y el éxtasis de los fieles; con Osiris no está tan claro cuáles eran los paralelismos, así que Diodoro se encargaba de crearlos algo artificiosamente. Así afirmaba que ambas divinidades habían inventado la agricultura y se la habían transmitido a los hombres, así como habían ideado otros productos, como la cerveza. Con Fanes, finalmente, compartía el hecho de que los dos se identificaban con el Sol, pues el nombre de Fanes se asocia con el verbo que significa “brillar” y es una una de los rasgos propios del astro rey.

Como resumen de lo anteriormente dicho, podemos decir que la visión que expone Diodoro sobre el Dioniso de su época es la de un dios en cuyo culto se da un sincretismo de dogmas órficos y dionisiacos, con sus respectivos relatos, lo que provoca que se multiplique el número de personajes llamados así. Esto, además, es muestra de la universalidad del culto del dios, pues existen relatos que lo vinculan con Libia o la

India. Dicha universalidad está lograda, además, por el hecho de que Dioniso se asimila fácilmente a otras divinidades, como Osiris, Sabazio y Fanes.

IV. TEXTOS DE DIODORO SÍCULO SOBRE DIONISO Y SU TRADUCCIÓN

TEXTOS

1.11.3

τῶν δὲ παρ' Ἑλλήσι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὅσιριν Διόνυσον προσονομάζουσι καὶ Σείριον παρωνύμως· ὧν Εὐμόλπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσιν φησιν

ἀστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπὸν,

Ὀρφεὺς δὲ

τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

φασὶ δέ τινες καὶ τὸ ἑναῖμα αὐτῷ τὸ τῆς νεβρίδος ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρον ποικιλίας περιῆφθαι.

1.13.5

καὶ τὸν μὲν Ὅσιριν μεθερμηνευόμενον εἶναι Διόνυσον, τὴν δὲ Ἴσιν ἔγγιστά πως Δήμητραν.

1.15.6

γενέσθαι δὲ καὶ φιλογέωργον τὸν Ὅσιριν, καὶ τραφῆναι μὲν τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ἐν Νύση πλησίον Αἰγύπτου Διὸς ὄντα παῖδα, καὶ τὴν προσηγορίαν ἔχειν παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἀπὸ τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ τόπου Διόνυσον ὀνομασθέντα.

1.17.4

τοῦ δὲ κιττοῦ τὴν εὕρεσιν ἀνατιθέασιν Ὅσιριδι, καὶ καθιεροῦσιν αὐτὸν τούτῳ τῷ θεῷ, καθάπερ καὶ οἱ Ἕλληνες Διονύσῳ.

1.22.7

διὸ καὶ τοὺς Ἕλληνας, ἐξ Αἰγύπτου παρεληφότες τὰ περὶ τοὺς ὀργιασμοὺς καὶ τὰς Διονυσιακὰς ἐορτάς, τιμᾷν τοῦτο τὸ μῦθον ἔν τε τοῖς μυστηρίοις καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ τούτου τελεταῖς τε καὶ θυσίαις, ὀνομάζοντας αὐτὸ φαλλόν.

TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS

1.11.3

Algunos mitógrafos griegos antiguos llaman a Dioniso Osiris, y por derivación, Sirio. Entre estos Eumolpo en el *Poema báquico* dice:

Dioniso brillante como un astro, de mirada ardiente en los rayos.

Y Orfeo:

Por esto lo llaman Fanes y Dioniso.

Y algunos afirman también que lleva sujeto alrededor una nébride con la multitud de los astros.

1.13.5

Y Osiris traducido es Dioniso e Isis es casi Deméter.

1.15.6

Osiris fue aficionado a la agricultura y se crió en Nisa, de la Arabia feliz, cerca de Egipto. Era hijo de Zeus y tiene el nombre de Dioniso entre los griegos, llamado así por su padre y por el lugar de nacimiento.

1.17.4

Atribuyen a Osiris el descubrimiento de la hiedra y la consagran a este dios, como los griegos a Dioniso.

1.22.7

Por esto los griegos, que recibieron de Egipto la celebración de orgías y las fiestas de Dioniso, veneran este miembro en los misterios, en las ceremonias de iniciación y en los sacrificios de este dios y lo llaman “falo”.

1.23.2

τοὺς δὲ λέγοντας ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτίας γεγονέναι τὸν θεὸν ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς φασὶ σχεδιάζειν. Ὀρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβάλοντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν, τοῖς δὲ Καδμείοις φίλον ὄντα καὶ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μεταθεῖναι τοῦ θεοῦ τὴν γένεσιν ἐκείνοις χαριζόμενον· τοὺς δ' ὄχλους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν, τὰ δὲ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν θεὸν Ἑλληνα νομίζεσθαι, προσδέξασθαι προσηνῶς τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια. **3.** ἀφορμὰς δ' ἔχειν τὸν Ὀρφέα πρὸς τὴν μετάθεσιν τῆς τοῦ θεοῦ γενέσεώς τε καὶ τελετῆς τοιαύτας. **4.** Κάδμον ἐκ Θηβῶν ὄντα τῶν Αἰγυπτίων γεννηῖσαι σὺν ἄλλοις τέκνοις καὶ Σεμέλῃν, ταύτην δὲ ὑφ' ὅτου δῆποτε φθαρεῖσαν ἔγκυον γενέσθαι, καὶ τεκεῖν ἑπτὰ μηνῶν διελθόντων βρέφος τὴν ὄψιν οἶόνπερ οἱ κατ' Αἴγυπτον τὸν Ὅσιριν γεγονέναι νομίζουσι· ζωογονεῖσθαι δ' οὐκ εἰσθάναι τὸ τοιοῦτον, εἴτε τῶν θεῶν μὴ βουλομένων εἴτε τῆς φύσεως μὴ συγχωρούσης. **5.** Κάδμον δ' αἰσθόμενον τὸ γεγονός, καὶ χρησμὸν ἔχοντα διατηρεῖν τὰ τῶν πατέρων νόμιμα, χρυσῶσαί τε τὸ βρέφος καὶ τὰς καθηκούσας αὐτῷ ποιήσασθαι θυσίας, ὡς ἐπιφανείας τινὸς κατ' ἀνθρώπους Ὀσίριδος γεγεννημένης. **6.** ἀνάψαι δὲ καὶ τὴν γένεσιν εἰς Δία, σεμνύνοντα τὸν Ὅσιριν καὶ τῆς φθαρείσης τὴν διαβολὴν ἀφαιρούμενον· διὸ καὶ παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἐκδοθῆναι λόγον ὡς ἡ Κάδμου Σεμέλη τέτοκεν ἐκ Διὸς Ὅσιριν. ἐν δὲ τοῖς ὕστερον χρόνοις Ὀρφέα, μεγάλην ἔχοντα δόξαν παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἐπὶ μελωδίᾳ καὶ τελεταῖς καὶ θεολογίαις, ἐπιξενωθῆναι τοῖς Καδμείοις καὶ διαφερόντως ἐν ταῖς Θήβαις τιμηθῆναι. **7.** μετεσχηκότα δὲ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις θεολογουμένων μετενεγκεῖν τὴν Ὀσίριδος τοῦ παλαιοῦ γένεσιν ἐπὶ τοὺς νεωτέρους χρόνους, χαριζόμενον δὲ τοῖς Καδμείοις ἐνστήσασθαι καινὴν τελετὴν, καθ' ἣν παραδοῦναι τοῖς μουσμένοις ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς γεγεννησθαι τὸν Διόνυσον. τοὺς δ' ἀνθρώπους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν ἐξαπατωμένους, τὰ δὲ διὰ τὴν Ὀρφέως ἀξιοπιστίαν καὶ δόξαν ἐν τοῖς τοιούτοις προσέχοντας, τὸ δὲ μέγιστον ἡδέως προσδεχομένους τὸν θεὸν Ἑλληνα νομίζόμενον, καθάπερ προεῖρηται, χρήσασθαι ταῖς τελεταῖς. **8.** ἔπειτα παραλαβόντων τῶν μυθογράφων καὶ ποιητῶν τὸ γένος, ἐμπεπλῆσθαι τὰ θέατρα, καὶ τοῖς ἐπιγινομένοις ἰσχυρὰν πίστιν καὶ ἀμετάθετον γενέσθαι.

1.25.2

τὸν δὲ Ὅσιριν οἱ μὲν Σάραπιν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πᾶνα τὸν αὐτὸν νενομίκασι·

1.23.2

Pues dicen (sc. los sacerdotes de Egipto) que se equivocan quienes afirman que el dios (sc. Dioniso) nació de Zeus y Sêmele en Tebas de Beocia. Pues Orfeo, tras dirigirse a Egipto y tomar parte en la ceremonia de iniciación y en los misterios dionisiacos, los adoptó y, como era amigo de los descendientes de Cadmo y era honrado por ellos, cambió el lugar de nacimiento del dios para complacerlos. Y la muchedumbre, ya sea por ignorancia ya sea porque quería pensar que el dios era griego, acogió favorablemente las ceremonias de iniciación y los misterios. **3.** Tales motivos tuvo Orfeo para cambiar el lugar de nacimiento del dios y de las ceremonias de iniciación. **4.** Cadmo, que era de Tebas de Egipto, engendró, entre otros hijos, a Sêmele, y ésta, seducida por algún desconocido, se quedó encinta y, pasados siete meses, dio a luz un niño de aspecto igual a como los egipcios creen que nació Osiris. Un niño en tales condiciones no suele seguir viviendo, ya sea porque los dioses no quieren o porque la naturaleza no lo permite. **5.** Pero Cadmo, cuando se enteró de lo ocurrido, como tenía el oráculo de velar por las leyes de sus padres, cubrió de oro al niño e hizo los sacrificios oportunos para él, como si se hubiera producido la epifanía de Osiris entre los hombres. **6.** E imputó el nacimiento a Zeus, para honrar a Osiris y evitar la acusación de la madre seducida. Por eso también entre los griegos se dio a conocer el mito de que Sêmele, hija de Cadmo, engendró de Zeus a Osiris. En épocas posteriores Orfeo, que tenía gran fama entre los griegos por su canto, sus ceremonias y su conocimiento en asuntos divinos, fue hospedado por los descendientes de Cadmo y honrado distinguidamente en Tebas. **7.** Y como había tomado parte en las enseñanzas de los egipcios sobre los dioses, trasladó el nacimiento del antiguo Osiris a tiempos más recientes y, para complacer a los descendientes de Cadmo, estableció una nueva ceremonia de iniciación, en la cual se ha transmitido a los iniciados que Dioniso nació de Sêmele y Zeus. Y los hombres, en parte engañados por su ignorancia, en parte porque se adhirieron a tales creencias por la credibilidad y fama de Orfeo en esos asuntos, en su mayor parte aceptaron con gusto que el dios era griego, como se ha dicho antes, y celebraron las ceremonias de iniciación. **8.** Luego, cuando los mitógrafos y poetas aceptaron el mito de su origen, los teatros se llenaron y los hombres posteriores tuvieron una creencia firme e inmutable.

1.25.2

Unos han considerado que Osiris era Sarapis, otros que era Dioniso, otros que era Plutón, otros que era Amón, otros que era Zeus, y muchos que era Pan.

1.27.3

Οὐκ ἄγνοῶ δὲ διότι τινὲς τῶν συγγραφέων ἀποφαίνονται τοὺς τάφους τῶν θεῶν τούτων ὑπάρχειν ἐν Νύσῃ τῆς Ἀραβίας, ἀφ' ἧς καὶ Νυσαῖον τὸν Διόνυσον ὠνομάσθαι.

1.96.5

Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὅσιριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἰσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων·

1.97.4

Μελάμποδα δὲ φασὶ μετενεγκεῖν ἐξ Αἰγύπτου τὰ Διονύσῳ νομιζόμενα τελεῖσθαι παρὰ τοῖς Ἑλλήσι καὶ τὰ περὶ Κρόνου μυθολογούμενα καὶ τὰ περὶ τῆς Τιτανομαχίας καὶ τὸ σύνολον τὴν περὶ τὰ πάθη τῶν θεῶν ἱστορίαν.

2.38.3

μυθολογοῦσι δὲ παρὰ τοῖς Ἰνδοῖς οἱ λογιώτατοι, περὶ οὗ καθῆκον ἂν εἶη συντόμως διελθεῖν. φασὶ γὰρ ἐν τοῖς ἀρχαιοτάτοις χρόνοις, παρ' αὐτοῖς ἔτι τῶν ἀνθρώπων κωμηδὸν οἰκούντων, παραγενέσθαι τὸν Διόνυσον ἐκ τῶν πρὸς ἐσπέραν τόπων ἔχοντα δύναμιν ἀξιόλογον· ἐπελθεῖν δὲ τὴν Ἰνδικὴν ἅπασαν, μηδεμιᾶς οὔσης ἀξιολόγου πόλεως [τῆς] δυναμένης ἀντιτάξασθαι. **4.** ἐπιγενομένων δὲ καυμάτων μεγάλων, καὶ τῶν τοῦ Διονύσου στρατιωτῶν λοιμικῇ νόσῳ διαφθειρομένων, συνέσει διαφέροντα τὸν ἡγεμόνα τοῦτον ἀπαγαγεῖν τὸ στρατόπεδον ἐκ τῶν πεδινῶν τόπων εἰς τὴν ὄρειν· ἐν ταύτῃ δὲ πνεόντων ψυχρῶν ἀνέμων καὶ τῶν ναματιαίων ὑδάτων καθαρῶν ῥεόντων πρὸς αὐταῖς ταῖς πηγαῖς, ἀπαλλαγῆναι τῆς νόσου τὸ στρατόπεδον. ὀνομάζεσθαι δὲ τῆς ὄρειν τὸν τόπον τοῦτον Μηρόν, καθ' ὃν ὁ Διόνυσος ἐξέτρεψε τὰς δυνάμεις ἐκ τῆς νόσου· ἀφ' οὗ δὴ καὶ τοὺς Ἑλλήνας περὶ τοῦ θεοῦ τούτου παραδεδοκέναι τοῖς μεταγενεστέροις τεθράφθαι τὸν Διόνυσον ἐν μηρῷ. **5.** μετὰ δὲ ταῦτα τῆς παραθέσεως τῶν καρπῶν ἐπιμεληθέντα μεταδιδόναι τοῖς Ἰνδοῖς, καὶ τὴν εὕρεσιν τοῦ οἴνου καὶ τῶν ἄλλων τῶν εἰς τὸν βίον χρησίμων παραδοῦναι. πρὸς δὲ τούτοις πόλεων τε ἀξιολόγων γενηθῆναι κτίστην, μεταγαγόντα τὰς κόμας εἰς τοὺς εὐθέτους τόπους, τιμᾶν τε καταδείξαι τὸ θεῖον καὶ νόμους εἰσηγήσασθαι καὶ δικαστήρια, καθόλου δὲ πολλῶν καὶ καλῶν ἔργων εἰσηγητὴν γενόμενον θεὸν νομισθῆ-

1.27.3

No desconozco que algunos escritores afirman que las tumbas de estos dioses (sc. Isis y Osiris) están en Nisa de Arabia, por la cual Dioniso es llamado también Niseo.

1.96.5

Pues Orfeo se llevó la mayoría de las ceremonias mistericas y los ritos orgiásticos en torno a su vagabundeo y el relato mítico de sus aventuras en el Hades. Pues la ceremonia de Osiris es la misma que la de Dioniso y la de Isis es muy similar a la Deméter, sólo que se han cambiado los nombres.

1.97.4

Dicen que Melampo trajo desde Egipto los ritos que los griegos celebran en honor a Dioniso y el mito sobre Crono y la Titanomaquia y toda la historia sobre los sufrimientos de los dioses.

2.38.3

Los más sabios entre los indios cuentan un mito que sería conveniente narrar de modo resumido. Pues afirman que en tiempos muy antiguos, cuando aún los hombres vivían en aldeas, vino Dioniso desde las regiones occidentales con un ejército notable. Atravesó toda la India, sin que hubiera ninguna ciudad importante que pudiera hacerle frente. 4. Pero cuando sobrevino un fuerte calor, y los soldados de Dioniso estaban consumidos por una enfermedad pestilente, este general, que se distinguía por su inteligencia, llevó el ejército desde las llanuras hasta la montaña. En esta, como soplaba un frío viento y corrían manantiales de agua clara, se apartó del ejército la enfermedad. Este lugar montañoso se llama Mero, en el que Dioniso apartó a sus ejércitos de la enfermedad. Por esto también los griegos han transmitido a la posteridad, a propósito de este dios, que Dioniso fue criado en un muslo. 5. Después de esto se preocupó de las provisiones de frutos y comunicó a los indios y les confió el descubrimiento del vino y de las demás cosas útiles para la vida. Y además de esto, llegó a ser fundador de ciudades importantes, trasladando las aldeas a lugares bien situados, y les enseñó a honrar a la divinidad e introdujo leyes y tribunales, y como fue en general introductor de muchos y hermosos trabajos, fue considerado un dios y obtuvo honores inmortales.

ναι καὶ τυχεῖν ἀθανάτων τιμῶν. **6.** ἱστοροῦσι δ' αὐτὸν καὶ γυναικῶν πλῆθος μετὰ τοῦ στρατοπέδου περιάγεσθαι, καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς πολέμοις παρατάξεις τυμπάνοις καὶ κυμβάλοις κεκρηῆσθαι, μήπω σάλπιγγος εὐρημένης. βασιλεύσαντα δὲ πάσης τῆς Ἰνδικῆς ἔτη δύο πρὸς τοῖς πεντήκοντα γῆρα τελευτῆσαι. διαδεξαμένους δὲ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ τὴν ἡγεμονίαν ἀεὶ τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν ἀπολιπεῖν τὴν ἀρχήν· τὸ δὲ τελευταῖον πολλαῖς γενεαῖς ὕστερον καταλυθείσης τῆς ἡγεμονίας δημοκρατηθῆναι τὰς πόλεις.

2.39.1 Περὶ μὲν οὖν τοῦ Διονύσου καὶ τῶν ἀπογόνων αὐτοῦ τοιαῦτα μυθολογοῦσιν οἱ τὴν ὀρεινὴν τῆς Ἰνδικῆς κατοικοῦντες.

3.3.1

τούς τε περὶ Ἡρακλέα καὶ Διόνυσον ἐπιόντας ἅπασαν τὴν οἰκουμένην μόνους τοὺς Αἰθίοπας τοὺς ὑπὲρ Αἰγύπτου μὴ καταπολεμῆσαι διὰ τε τὴν εὐσέβειαν τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ δυσκράτητον τῆς ἐπιβολῆς.

3.52.3

οὐ μὴν ἀλλ' ἡμεῖς εὐρίσκοντες πολλοὺς μὲν τῶν ἀρχαίων ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων, οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ τῶν μεταγενεστέρων μνήμην πεποιημένους αὐτῶν, ἀναγράφειν τὰς πράξεις πειρασόμεθα ἐν κεφαλαίοις ἀκολουθῶς Διονυσίῳ τῷ συντεταγμένῳ τὰ περὶ τοὺς Ἀργοναύτας καὶ τὸν Διόνυσον καὶ ἕτερα πολλὰ τῶν ἐν τοῖς παλαιοτάτοις χρόνοις πραχθέντων.

3.59.2

παραγενομένους δ' αὐτοὺς πρὸς Διόνυσον εἰς τὴν Νῦσαν καταλαβεῖν τὸν Ἀπόλλω τυγχάνοντα μεγάλης ἀποδοχῆς διὰ τὴν κιθάραν, ἣν Ἑρμῆν εὑρεῖν φασιν, Ἀπόλλωνα δὲ πρῶτον αὐτῇ κατὰ τρόπον χρῆσθαι·

3.59.6

ταύτης δ' ὕστερον Μούσας μὲν ἀνευρεῖν τὴν μέσσην, Λίνον δὲ τὴν λίχανον, Ὀρφέα δὲ καὶ Θαμύραν ὑπάτην καὶ παρυπάτην. τὸν δ' Ἀπόλλω φασὶν εἰς τὸ ἄντρον τοῦ Διονύσου τὴν τε κιθάραν καὶ τοὺς αὐλοὺς ἀναθέντα, καὶ τῆς Κυβέλης ἐρασθέντα, συμπλανηθῆναι ταύτῃ μέχρι τῶν Ὑπερβορέων.

6. Cuentan que él llevaba también con el ejército una muchedumbre de mujeres y que en los combates en las guerras utilizaban tímpanos y címbalos, porque la trompeta aún no había sido descubierta. Reinó en toda la India cincuenta y dos años y murió en la vejez. Sus hijos, que heredaron el reino, dejaron el poder a sus descendientes. Finalmente, muchas generaciones después, se disolvió el reino y las ciudades tuvieron una constitución democrática.

2.39.1. Sobre Dioniso y sus descendientes esto cuentan los habitantes de la montaña de la India.

3.3.1

Heracles y Dioniso, tras recorrer todo el mundo habitado, solamente no vencieron a los etíopes que viven más allá de Egipto, por la piedad de los hombres y por lo dificultoso de la invasión.

3.52.3

Nosotros, que hemos descubierto muchos poetas e historiadores antiguos y no pocos posteriores de los que hemos hecho mención, intentaremos registrar los hechos en capítulos, siguiendo a Dionisio, que compuso una obra sobre los argonautas, Dioniso y otras muchas cosas que sucedieron en los tiempos más antiguos.

3.59.2

Cuando ellos (sc. Cibeles y Marsias) fueron ante Dioniso a Nisa encontraron a Apolo, que había obtenido un gran favor gracias a la cítara, la cual, dicen, descubrió Hermes, y Apolo fue el primero en utilizarla adecuadamente.

3.59.6

Finalmente las musas inventaron la cuerda central, y Lino la que se toca con el índice izquierdo, y Orfeo y Tamiras la última y la próxima a ésta. Y dicen que Apolo ofrendó la cítara y las flautas en la cueva de Dioniso, y enamorado de Cibeles, anduvo errante con ella hasta la región de los Hiperbóreos.

3.62.1

Ἡμεῖς δ' ἐπεὶ προειρήκαμεν ἐν τοῖς Αἰγυπτιακοῖς περὶ τῆς τοῦ Διονύσου γενέσεως καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πραχθέντων ἀκολούθως ταῖς ἐγχωρίοις ἱστορίαις, οἰκεῖον εἶναι διαλαμβάνομεν προσθεῖναι τὰ μυθολογούμενα περὶ τοῦ θεοῦ τούτου παρὰ τοῖς Ἑλλήσι. **2.** τῶν δὲ παλαιῶν μυθογράφων καὶ ποιητῶν περὶ Διονύσου γεγραφότων ἀλλήλοις ἀσύμφωνα καὶ πολλοὺς καὶ τερατώδεις λόγους καταβεβλημένων, δυσχερές ἐστὶν ὑπὲρ τῆς γενέσεως τοῦ θεοῦ τούτου καὶ τῶν πράξεων καθαρῶς εἰπεῖν. οἱ μὲν γὰρ ἓνα Διόνυσον, οἱ δὲ τρεῖς γεγονέναι παραδεδώκασιν, εἰσὶ δ' οἱ γένεσιν μὲν τούτου ἀνθρωπόμορφον μὴ γεγονέναι τὸ παράπαν ἀποφαινόμενοι, τὴν δὲ τοῦ οἴνου δόσιν Διόνυσον εἶναι νομίζοντες. **3.** διόπερ ἡμεῖς τῶν παρ' ἐκάστοις λεγομένων τὰ κεφάλαια πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν. Οἱ τοίνυν φυσιολογοῦντες περὶ τοῦ θεοῦ τούτου καὶ τὸν ἀπὸ τῆς ἀμπέλου καρπὸν Διόνυσον ὀνομάζοντές φασι τὴν γῆν αὐτομάτως μετὰ τῶν ἄλλων φυτῶν ἐνεγκεῖν τὴν ἄμπελον, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τινος εὗρετο φυτευθῆναι. **4.** τεκμήριον δ' εἶναι τούτου τὸ μέχρι τοῦ νῦν ἐν πολλοῖς τόποις ἀγρίας ἀμπέλους φύεσθαι, καὶ καρποφορεῖν αὐτὰς παραπλησίως ταῖς ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἐμπειρίας χειρουργουμέναις. **5.** διμήτορα δὲ τὸν Διόνυσον ὑπὸ τῶν παλαιῶν ὀνομάσθαι, μιᾷ μὲν καὶ πρώτης γενέσεως ἀριθμουμένης ὅταν τὸ φυτὸν εἰς τὴν γῆν τεθὲν λαμβάνῃ τὴν αὔξησιν, δευτέρας δ' ὅταν βρίθῃ καὶ τοὺς βότρυς πεπαίνει, ὥστε τὴν μὲν ἐκ γῆς, τὴν δ' ἐκ τῆς ἀμπέλου γένεσιν τοῦ θεοῦ νομίζεσθαι. **6.** παραδεδωκότων δὲ τῶν μυθογράφων καὶ τρίτην γένεσιν, καθ' ἣν φασι τὸν θεὸν ἐκ Διὸς καὶ Δήμητρος τεκνωθέντα διασπασθῆναι μὲν ὑπὸ τῶν γηγενῶν καὶ καθεψηθῆναι, πάλιν δ' ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι, εἰς φυσικὰς τινὰς αἰτίας μετάγουσι τοὺς τοιούτους λόγους. **7.** Διὸς μὲν γὰρ καὶ Δήμητρος αὐτὸν λέγεσθαι διὰ τὸ τὴν ἄμπελον ἔκ τε γῆς καὶ ὄμβρων λαμβάνουσιν τὴν αὔξησιν καρποφορεῖν τὸν ἐκ τοῦ βότρυος ἀποθλιβόμενον οἶνον· τὸ δ' ὑπὸ τῶν γηγενῶν νέον ὄντα διασπασθῆναι δηλοῦν τὴν ὑπὸ τῶν γεωργῶν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν, [διὰ τὸ τοὺς ἀνθρώπους τὴν γῆν Δήμητραν νομίζειν·] τὴν δὲ καθέψησιν τῶν μελῶν μεμυθοποιῆσθαι διὰ τὸ τοὺς πλείστους ἔψαι τὸν οἶνον καὶ μίσγοντας εὐωδεστέραν αὐτοῦ καὶ βελτίονα τὴν φύσιν κατασκευάζειν· τὸ δὲ τὰ ὑπὸ τῶν γηγενῶν λυμανθέντα τῶν μελῶν ἀρμοσθέντα πάλιν ἐπὶ τὴν προγεγεννημένην φύσιν ἀποκαθίστασθαι παρεμφαίνειν ὅτι πάλιν ἡ γῆ τὴν τρυγηθεῖσαν ἄμπελον καὶ τμηθεῖσαν ταῖς κατ' ἔτος ὥραις εἰς τὴν προϋπάρξασαν ἐν τῇ καρποφορεῖν ἀκμὴν ἀποκαθίστησι. καθόλου γὰρ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν καὶ μυθογράφων τὴν Δήμητραν γῆν μητέρα προσαγορεύεσθαι. **8.** σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς,

3.62.1

Ya que hemos hablado antes, en los capítulos de Egipto, sobre el nacimiento de Dioniso y de las acciones llevadas a cabo por él según las historias locales, pensamos que es adecuado añadir la narración del mito de este dios según los griegos. **2.** Como los mitógrafos y poetas antiguos escribieron sobre Dioniso cosas opuestas entre sí y compusieron relatos monstruosos, es difícil decir algo claro sobre el nacimiento de este dios y sus acciones. Pues unos han transmitido que hubo un solo Dioniso, otros que hubo tres, y hay quienes afirman que su nacimiento no fue en absoluto en forma humana y piensan que Dioniso es el don del vino. **3.** Por eso nosotros intentaremos referir de modo conciso lo principal de lo que ha dicho cada uno de ellos. Éstos, como explican a este dios por causas naturales y llaman a Dioniso el fruto del vino, dicen que la tierra produjo espontáneamente la vid junto con las otras plantas, y no fue plantada desde el principio por ningún descubridor. **4.** Y la prueba de esto es que hasta ahora en muchos lugares crecen vides salvajes y producen el mismo fruto casi del mismo modo que aquellas cultivadas por el trabajo de los hombres. **5.** Los antiguos llaman Diméter a Dioniso, porque cuentan un primer nacimiento cuando la planta, dispuesta en la tierra, empieza el crecimiento, y un segundo cuando está cargada de racimos y madura, de tal manera que el nacimiento a partir de la tierra y a partir de la vid son considerados los del dios. **6.** Y los mitógrafos han transmitido un tercer nacimiento, en el que dicen que el dios nació de Zeus y Deméter y fue despedazado y cocido por los hijos de la tierra, pero sus miembros fueron ajustados de nuevo por Deméter y nació joven como desde el principio. A estos relatos les atribuyen unas causas naturales. **7.** Pues él es llamado hijo de Zeus y Deméter porque la vid, que crece de la tierra y con las lluvias, produce como fruto el vino exprimido del racimo. Y el hecho de que, cuando era joven, fue despedazado por los hijos de la tierra significa la cosecha de los frutos por los agricultores, y la cocción de sus miembros se ha convertido en un mito porque la mayoría de los hombres cuece el vino y lo mezclan y obtienen un aroma oloroso y mejor. El restablecimiento de los miembros dañados por los hijos de la tierra y ajustados de nuevo a su primitivo estado revela que la tierra restablece la vid, vendimiada y podada cada año en las estaciones, a la fertilidad que tenía antes para dar fruto. En general los poetas y mitógrafos antiguos denominan a Deméter “madre tierra”. **8.** Conformes con esto son los hechos narrados a lo largo de los *Poemas órficos* e introdu-

περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος. **9.** ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ἐκ Σεμέλης γένεσιν εἰς φυσικὰς ἀρχὰς ἀνάγουσιν, ἀποφαινόμενοι Θυώνην ὑπὸ τῶν ἀρχαίων τὴν γῆν ὀνομάσθαι, καὶ τεθεῖσθαι τὴν προσηγορίαν [καὶ] Σεμέλην μὲν ἀπὸ τοῦ σεμνὴν εἶναι τῆς θεοῦ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τιμὴν, Θυώνην δ' ἀπὸ τῶν θυομένων αὐτῇ θυσιῶν καὶ θυηλῶν. **10.** δις δ' αὐτοῦ τὴν γένεσιν ἐκ Διὸς παραδεδόσθαι διὰ τὸ δοκεῖν μετὰ τῶν ἄλλων ἐν τῷ κατὰ τὸν Δευκαλίωνα κατακλυσμῷ φθαρῆναι καὶ τούτους τοὺς καρπούς, καὶ μετὰ τὴν ἐπομβρίαν πάλιν ἀναφύντων ὥσπερ εἰ δευτέραν ἐπιφάνειαν ταύτην ὑπάρξει τοῦ θεοῦ παρ' ἀνθρώποις, καθ' ἣν ἐκ τοῦ Διὸς μηροῦ γενέσθαι πάλιν τὸν θεὸν [τοῦτον] μεμυθοποιῆσθαι. οἱ μὲν οὖν τὴν χρεῖαν καὶ δύναμιν τοῦ κατὰ τὸν οἶνον εὐρήματος ἀποφαινόμενοι Διόνυσον ὑπάρχειν τοιαῦτα περὶ αὐτοῦ μυθολογοῦσι.

3.63.1. τῶν δὲ μυθογράφων οἱ σωματοειδῇ τὸν θεὸν παρεισάγοντες τὴν μὲν εὔρεσιν τῆς ἀμπέλου καὶ φυτεῖαν καὶ πᾶσαν τὴν περὶ τὸν οἶνον πραγματείαν συμφώνως αὐτῷ προσάπτουσι, περὶ δὲ τοῦ πλείους γεγονέναι Διονύσου ἀμφισβητοῦσιν. **2.** ἔνιοι μὲν γὰρ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀποφαίνονται γενέσθαι τὸν τε καταδείξαντα τὰ κατὰ τὰς οἰνοποιίας καὶ συγκομιδὰς τῶν ξυλίνων καλουμένων καρπῶν καὶ τὸν στρατευσάμενον ἐπὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ἔτι δὲ τὸν τὰ μυστήρια καὶ τελετὰς καὶ βακχείας εἰσηγησάμενον· ἔνιοι δέ, καθάπερ προεῖπον, τρεῖς ὑποστησάμενοι γεγονέναι κατὰ διεστηκότας χρόνους, ἐκάστῳ προσάπτουσιν ἰδίας πράξεις· **3.** καὶ φασι τὸν μὲν ἀρχαιότατον Ἴνδον γεγονέναι, καὶ τῆς χώρας αὐτομάτως διὰ τὴν εὐκρασίαν φερούσης πολλὴν ἄμπελον πρῶτον τοῦτον ἀποθλῖψαι βότρυας καὶ τὴν χρεῖαν τῆς περὶ τὸν οἶνον φύσεως ἐπινοῆσαι, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν σύκων καὶ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων τὴν καθήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιήσασθαι, καὶ καθόλου τὰ πρὸς τὴν συγκομιδὴν καὶ παράθεσιν τούτων τῶν καρπῶν ἐπινοῆσαι. τὸν αὐτὸν δὲ καὶ καταπώγωνα λέγουσι γενέσθαι διὰ τὸ τοῖς Ἰνδοῖς νόμιμον εἶναι μέχρι τῆς τελευτῆς ἐπιμελῶς ὑποτρέφειν τοὺς πώγωνας. **4.** τὸν δ' οὖν Διόνυσον ἐπελθόντα μετὰ στρατοπέδου πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διδάξαι τὴν τε φυτεῖαν τῆς ἀμπέλου καὶ τὴν ἐν ταῖς ληνοῖς ἀπόθλιψιν τῶν βοτρύων· ἀφ' οὗ Ληναῖον αὐτὸν ὀνομασθῆναι. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων εὐρημάτων μεταδόντα πᾶσι τυχεῖν αὐτὸν μετὰ τὴν ἐξ ἀνθρώπων μετάστασιν ἀθανάτου τιμῆς παρὰ τοῖς εὖ παθοῦσιν. **5.** δείκνυσθαι δὲ παρ' Ἰνδοῖς μέχρι τοῦ νῦν τὸν τε τόπον ἐν ᾧ συνέβη γενέσθαι τὸν θεὸν καὶ προσηγορίας πόλεων ἀπ' αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἐγχωρίων διάλεκτον· καὶ πολλὰ ἕτερα διαμένειν ἀξιόλογα τεκμήρια τῆς παρ' Ἰνδοῖς γενέσεως, περὶ ὧν μακρὸν ἂν εἴη γράφειν.

cidos en sus ritos, sobre los cuales no es lícito contar en detalle a los no iniciados. **9.** De igual modo trasladan el nacimiento de Sémele a principios naturales, pues afirman que los antiguos llamaban Tione a la tierra y que tomó el sobrenombre de Sémele porque el culto y honor a esta diosa son venerables y Tione, porque los sacrificios y víctimas están consagrados a ella. **10.** Se ha transmitido que nació de Zeus dos veces porque estos frutos perecieron con los demás en la inundación en época de Deucalión, y cuando renacieron de nuevo después del diluvio fue como si hubiera una segunda epifanía del dios entre los hombres, a partir de la cual se inventó el mito de que este dios había nacido de nuevo del muslo de Zeus. Cuentan esto sobre él quienes afirman que Dioniso es el uso e importancia del descubrimiento del vino.

3.63.1. Los mitógrafos que presentan al dios con forma humana coinciden en atribuirle el descubrimiento de la vid, el cultivo y todo el trabajo en torno al vino, pero están en desacuerdo en que hubo más o menos Dionisos. **2.** Pues algunos afirman que fue el mismo el que enseñó la elaboración del vino y la recolección de los frutos de los árboles, el que hizo las campañas por todo el mundo habitado y el que introdujo los misterios, los ritos y las fiestas báquicas; pero otros, como dije antes, supusieron que hubo tres en diferentes épocas y a cada uno le atribuyen sus propias acciones. **3.** Dicen que el más antiguo fue indio y como su país, gracias a su buena temperatura, producía espontáneamente muchas vides, éste fue el primero en exprimir los racimos y en idear el uso natural del vino e igualmente llevar a cabo el cuidado adecuado de los higos y de los otros frutos, y en general inventar lo relativo a la recolección y almacenamiento de estos frutos. Dicen que éste mismo fue de larga barba, por ser usual entre los indios dejarse crecer la barba con cuidado hasta la muerte. **4.** Este Dioniso fue con un ejército por todo el mundo habitado y enseñó el cultivo de la vid y a estrujar los racimos en lagares. Por eso se le llama Leneo. Igualmente hizo partícipes a todos de estos descubrimientos y obtuvo, después de su paso entre los hombres, un honor inmortal de parte de aquéllos a los que había beneficiado. **5.** Se indica entre los indios hasta ahora el lugar en el que nació el dios y la denominación de las ciudades con su nombre según el dialecto local. Y persisten entre los indios muchas otras pruebas notables de su nacimiento, sobre las cuales sería demasiado largo escribir.

3.64.1. δεύτερον δὲ μυθολογοῦσι γενέσθαι Διόνυσον ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης, ὡς δέ τινες, ἐκ Δήμητρος. τοῦτον δὲ παρεισάγουσι πρῶτον βοῦς ὑπ' ἄροτρον ζεύξαι, τὸ πρὸ τοῦ ταῖς χερσὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν γῆν κατεργαζομένων. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα φιλοτέχνως ἐπινοῆσαι τῶν πρὸς τὴν γεωργίαν χρησίμων, δι' ὧν ἀπολυθῆναι τοὺς ὄχλους τῆς πολλῆς κακοπαθείας· **2.** ἀνθ' ὧν τοὺς εὖ παθόντας ἀπονεῖμαι τιμὰς ἰσοθέους αὐτῶ καὶ θυσίας, προθύμως ἀπάντων ἀνθρώπων διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐεργεσίας ἀπονειμάντων τὴν ἀθανασίαν. παράσημον δ' αὐτῶ ποιῆσαι κέρατα τοὺς κατασκευάζοντας τὰς γραφὰς ἢ τοὺς ἀνδριάντας, ἅμα μὲν δηλοῦντας ἐτέραν Διονύσου φύσιν, ἅμα δὲ ἀπὸ τῆς περὶ τὸ ἄροτρον εὐρέσεως ἐμφαίνοντας τὸ μέγεθος τῆς ἐπινοηθείσης τοῖς γεωργοῖς εὐχρηστίας.

3. τρίτον δὲ γενέσθαι Διόνυσόν φασιν ἐν Θήβαις ταῖς Βοιωταῖς ἐκ Διὸς καὶ Σεμέλης τῆς Κάδμου. μυθολογοῦσι γὰρ ἐρασθέντα Δία μιγῆναι πλεονάκις αὐτῇ διὰ τὸ κάλλος, τὴν δ' Ἥραν ζηλοτυποῦσαν καὶ βουλομένην τιμωρίᾳ περιβαλεῖν τὴν ἄνθρωπον, ὁμοιωθῆναι μὲν τινὶ τῶν ἀποδοχῆς τυγχανουσῶν παρ' αὐτῇ γυναικῶν, παρακρούσασθαι δὲ τὴν Σεμέλην· **4.** εἰπεῖν γὰρ πρὸς αὐτὴν ὅτι καθῆκον ἦν τὸν Δία μετὰ τῆς αὐτῆς ἐπιφανείας τε καὶ τιμῆς ποιεῖσθαι τὴν ὁμιλίαν ἥπερ χρᾶται κατὰ τὴν πρὸς τὴν Ἥραν συμπεριφορὰν. διὸ καὶ τὸν μὲν Δία, τῆς Σεμέλης ἀξιούσης τυγχάνειν τῶν ἴσων Ἥρα τιμῶν, παραγενέσθαι μετὰ βροντῶν καὶ κεραυνῶν, τὴν δὲ Σεμέλην οὐχ ὑπομείνας τὸ μέγεθος τῆς περιστάσεως τελευτῆσαι καὶ τὸ βρέφος ἐκτρώσαι πρὸ τοῦ καθήκοντος χρόνου. **5.** καὶ τοῦτο μὲν τὸν Δία ταχέως εἰς τὸν ἑαυτοῦ μηρὸν ἐγκρύψαι· μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ κατὰ φύσιν τῆς γενέσεως χρόνου τὴν τελείαν αὔξησιν ποιήσαντος ἀπενεγκεῖν τὸ βρέφος εἰς Νῦσαν τῆς Ἀραβίας. **6.** ἐνταῦθα δ' ὑπὸ νυμφῶν τραφέντα τὸν παῖδα προσαγορευθῆναι μὲν ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ τόπου Διόνυσον, γενόμενον δὲ τῷ κάλλει διάφορον τὸ μὲν πρῶτον ἐν χορείαις καὶ γυναικῶν θιάσοις καὶ παντοδαπῇ τρυφῇ καὶ παιδιᾷ διατελεῖν· μετὰ δὲ ταῦτα στρατόπεδον ἐκ τῶν γυναικῶν συναγαγόντα καὶ θύρσοις καθοπλίσαντα στρατείαν ἐπὶ πᾶσαν ποιήσασθαι τὴν οἰκουμένην. **7.** καταδείξαι δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς τελετὰς καὶ μεταδοῦναι τῶν μυστηρίων τοῖς εὐσεβέσι τῶν ἀνθρώπων καὶ δίκαιον βίον ἀσκοῦσι, πρὸς δὲ τούτοις πανταχοῦ πανηγύρεις ἄγειν καὶ μουσικοὺς ἀγῶνας συντελεῖν, καὶ τὸ σύνολον συλλύοντα τὰ νείκη τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων ἀντὶ τῶν στάσεων καὶ τῶν πολέμων ὁμόνοιαν καὶ πολλὴν εἰρήνην κατασκευάζειν.

3.64.1. Cuentan que el segundo Dioniso nació de Zeus y Perséfone, pero según otros, de Deméter. Presentan a éste como el primero que unció los bueyes bajo el yugo, pues los hombres, hasta entonces, trabajaban la tierra con las manos. Ideó ingeniosamente otras muchas cosas útiles para la agricultura, gracias a las cuales la muchedumbre se liberó de un gran padecimiento. **2.** A cambio, aquéllos a los que había beneficiado le concedieron honores y sacrificios como a los dioses, mientras todos los hombres le concedieron la inmortalidad por la magnitud de sus beneficios. Una señal es que los pintores y los escultores le representaron con cuernos, mostrando al mismo tiempo la otra naturaleza de Dioniso y señalando, gracias a su descubrimiento del arado, la importancia del favor hecho a los agricultores. **3.** Cuentan que el tercer Dioniso nació en Tebas de Beocia, de Zeus y Sêmele, la hija de Cadmo. Dicen que Zeus, enamorado de ella, se acostó muchas veces con ella por su belleza, pero Hera, celosa, quiso castigar a la mujer, y tomando la forma de una de las mujeres que tenía más intimidad con ella, engañó a Sêmele. **4.** Pues le dijo que era conveniente que Zeus se le apareciera con la misma magnificencia y honor con el que acostumbraba en su trato con Hera. Por eso Zeus, como Sêmele quería recibir los mismos honores que Hera, se presentó con los rayos y truenos, pero Sêmele, no soportando la grandeza de la aparición, murió y expulsó el niño antes del tiempo oportuno. **5.** Zeus rápidamente lo ocultó en su propio muslo. Después cuando el tiempo de nacimiento se cumplió según la naturaleza, llevó el niño a Nisa de Arabia. **6.** Allí el niño fue criado por las ninfas y fue llamado Dioniso por su padre y por el lugar de nacimiento. Fue destacado por su belleza y en primer lugar pasó el tiempo en los bailes, con grupos de mujeres y en cualquier placer y fiesta. Después, tras reunir un ejército de mujeres y armarlas con tirsos, hizo campañas por todo el mundo habitado. **7.** Enseñó lo relativo a los ritos e hizo partícipes de los misterios a los hombres piadosos y que llevaban una vida justa y además por todas partes llevó fiestas y estableció concursos musicales y, en resumen, eliminó las discordias entre pueblos y ciudades y en lugar de las revoluciones y guerras estableció una gran paz y concordia.

3.65.1. διαβοηθείσης δὲ κατὰ πάντα τόπον τῆς τοῦ θεοῦ παρουσίας, καὶ διότι πᾶσιν ἐπιεικῶς προσφερόμενος πολλὰ συμβάλλεται πρὸς τὴν ἐξημέρωσιν τοῦ κοινοῦ βίου, πανδημεὶ συναντᾶν αὐτῷ καὶ προσδέχεσθαι μετὰ πολλῆς χαρᾶς. **2.** ὀλίγων δ' ὄντων τῶν δι' ὑπερηφανίαν καὶ ἀσέβειαν καταφρονούντων καὶ φασκόντων τὰς μὲν βάκχας δι' ἀκρασίαν αὐτὸν περιάγεσθαι, τὰς δὲ τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια φθορᾶς ἕνεκα τῶν ἄλλοτρίων γυναικῶν καταδεικνύειν, κολάζεσθαι τοὺς τοιούτους ὑπ' αὐτοῦ παραχρῆμα. **3.** ἐνίστε γὰρ τῇ τῆς θείας φύσεως ὑπεροχῇ χρώμενον τιμωρεῖσθαι τοὺς ἀσεβεῖς, ποτὲ μὲν αὐτοῖς ἐμβάλλοντα μανίαν, ποτὲ δὲ ταῖς τῶν γυναικῶν χερσὶ ζῶντας διαμελίζοντα· ἐνίστε δὲ καὶ διὰ τῆς στρατηγικῆς ἐπινοίας παραδόξως ἀναιρεῖν τοὺς ἐναντιοπραγούντας. ἀναδιδόναι γὰρ ταῖς βάκχαις ἀντὶ τῶν θύρσων λόγχας τῷ κιττῷ κεκαλυμμένας τὴν ἀκμὴν τοῦ σιδήρου· διὸ καὶ τῶν βασιλέων διὰ τὴν ἄγνοιαν καταφρονούντων ὡς ἂν γυναικῶν, καὶ διὰ τοῦτ' ἀπαρασκευῶν ὄντων, ἀνελπίστως ἐπιτιθέμενον κατακοντίζειν. **4.** τῶν δὲ κολασθέντων ὑπ' αὐτοῦ φασιν ἐπιφανεστάτους εἶναι Πενθέα μὲν παρὰ τοῖς Ἑλλήσι, Μύρρανον δὲ τὸν βασιλέα παρ' Ἰνδοῖς, Λυκοῦργον δὲ παρὰ τοῖς Θραξί. μυθολογοῦσι γὰρ τὸν Διόνυσον ἐκ τῆς Ἀσίας μέλλοντα τὴν δύναμιν διαβιβάζειν εἰς τὴν Εὐρώπην, συνθέσθαι φιλίαν πρὸς Λυκοῦργον τὸν Θράκης βασιλέα τῆς ἐφ' Ἑλλησπόντῳ διαβιβάσαντος δὲ αὐτοῦ πρώτας τὰς βάκχας ὡς εἰς φιλίαν χώραν, τὸν μὲν Λυκοῦργον παραγγεῖλαι τοῖς στρατιώταις νυκτὸς ἐπιθέσθαι καὶ τὸν τε Διόνυσον καὶ τὰς μαινάδας πάσας ἀνελεῖν, τὸν δὲ Διόνυσον παρὰ τινος τῶν ἐγχωρίων, ὃς ἑκαλεῖτο Χάροψ, μαθόντα τὴν ἐπιβουλήν καταπλαγῆναι διὰ τὸ τὴν δύναμιν ἐν τῷ πέραν εἶναι, παντελῶς δ' ὀλίγους αὐτῷ τῶν φίλων συνδιαβεβηκέναι. **5.** διόπερ λάθρα τούτου διαπλεύσαντος πρὸς τὸ σφέτερον στρατόπεδον, τὸν μὲν Λυκοῦργόν φασιν ἐπιθέμενον ταῖς μαινάσιν ἐν τῷ καλουμένῳ Νυσίῳ πάσας ἀποκτείνειν, τὸν δὲ Διόνυσον περαιώσαντα τὰς δυνάμεις μάχῃ κρατῆσαι τῶν Θρακῶν, καὶ τὸν Λυκοῦργον ζωγρήσαντα τυφλῶσαί τε καὶ πᾶσαν αἰκίαν εἰσενεγκάμενον ἀνασταυρῶσαι. **6.** μετὰ δὲ ταῦτα τῷ μὲν Χάροπι χάριν ἀποδιδόντα τῆς εὐεργεσίας παραδοῦναι τὴν τῶν Θρακῶν βασιλείαν καὶ διδάξαι τὰ κατὰ τὰς τελετὰς ὄργια· Χάροπος δ' υἱὸν γενόμενον Οἶαγρον παραλαβεῖν τὴν τε βασιλείαν καὶ τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετὰς, ἃς ὕστερον Ὀρφέα τὸν Οἰάγρου μαθόντα παρὰ τοῦ πατρός, καὶ φύσει καὶ παιδείᾳ τῶν ἀπάντων διενεγκόντα, πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὀργίοις· διὸ καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Διονύσου γενομένας τελετὰς Ὀρφικὰς προσαγορευθῆναι. **7.** τῶν δὲ ποιητῶν τινες, ὧν ἐστὶ καὶ Ἀντίμαχος, ἀποφαίνονται τὸν Λυκοῦργον οὐ Θράκης, ἀλλὰ τῆς Ἀραβίας γεγονέναι βασιλέα, καὶ τῷ τε Διονύσῳ καὶ ταῖς βάκχαις τὴν ἐπίθεσιν ἐν τῇ κατὰ τὴν Ἀραβίαν Νύσῃ πεποιθῆσθαι. τὸν δ' οὖν Διόνυσόν φασι κολάσαντα μὲν τοὺς

3.65.1. Como la presencia del dios es proclamada en todas partes y puesto que todos estiman razonablemente que aportó mucho a la mejora de la vida común, por todas partes van a su encuentro y se le recibe con mucha alegría. **2.** Pero como había algunos pocos que, por orgullo e impiedad lo despreciaban y decían que llevaba a las bacantes a su alrededor por su incontinencia y daba a conocer sus ritos y misterios para seducir a las mujeres de hombres ajenos, a éstos los castigó al instante. **3.** Pues algunas veces castigó a los impíos empleando la superioridad de su naturaleza divina, ya sea infundiéndoles la locura, ya sea despedazándolos vivos a manos de sus mujeres. Otras veces los mató de manera extraña mientras le hacían frente, gracias a su inteligencia militar. Pues distribuyó a las bacantes, en lugar de tirso, lanzas cubiertas de hiedra con la punta de hierro. Por eso a los reyes que, por ignorancia, las despreciaban como si fueran simples mujeres y por esto mismo estaban desprevenidos, de modo inesperado los atacaba y los mataba. **4.** Entre los castigados por él dicen que los más ilustres fueron Penteo entre los griegos, Mirrano el rey de los indios y Licurgo de los tracios. Cuentan que Dioniso, cuando estaba a punto de hacer cruzar su ejército desde Asia hasta Europa concluyó una alianza con Licurgo, el rey de Tracia, junto al Helesponto. Pero cuando hacía cruzar primero a las bacantes a una región aliada, Licurgo ordenó a sus soldados que atacaran de noche y que mataran a Dioniso y a todas las ménades, pero Dioniso, enterándose de la trampa por uno del lugar que se llamaba Cárope, se quedó estupefacto porque su ejército estaba en el otro lado y unos pocos amigos habían cruzado con él. **5.** Por eso mientras navegaba a escondidas hacia su ejército, dicen que Licurgo atacó a las ménades en el llamado Nisio y las mató a todas, pero Dioniso trasladó a su ejército al otro lado y venció en un combate a los tracios y tras hacer prisionero a Licurgo lo cegó, le infligió todo tipo de ultrajes y lo crucificó. **6.** Después de esto devolvió el favor de su benevolencia a Cárope y le entregó el reino de Tracia y le enseñó los ritos relacionados con las ceremonias de iniciación. Eagro, que fue el hijo de Carope, recibió el reino y las ceremonias transmitidas en los misterios, que finalmente Orfeo, el hijo de Eagro, -que destacó sobre todos por su naturaleza y educación -, aprendió de su padre e hizo muchos cambios en los ritos. Por esto las ceremonias establecidas por Dioniso fueron denominadas “órficas”. **7.** Algunos poetas, entre los cuales está Antímaco, afirma que Licurgo fue rey no de Tracia, sino de Arabia y atacó a Dioniso y las bacantes en Nisa de Arabia. Dicen que Dioniso castigó a los impíos, pero benefició convenientemente a los

ἀσεβεῖς, ἐπεικῶς δὲ προσενεχθέντα τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, ἐκ τῆς Ἰνδικῆς ἐπ' ἐλέφαντος τὴν εἰς Θήβας ἐπάνοδον ποιήσασθαι. **8.** τριετοῦς δὲ διαγεγενημένου τοῦ σύμπαντος χρόνου, φασὶ τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας ἄγειν τὰς τριετηρίδας. μυθολογοῦσι δ' αὐτὸν καὶ λαφύρων ἡθροικότα πλῆθος ὡς ἂν ἀπὸ τηλικαύτης στρατείας, πρῶτον τῶν ἀπάντων καταγαγεῖν θρίαμβον εἰς τὴν πατρίδα.

3.66.1. Αὗται μὲν οὖν αἱ γενέσεις συμφωνοῦνται μάλιστα παρὰ τοῖς παλαιοῖς· ἀμφισβητοῦσι δὲ καὶ πόλεις οὐκ ὀλίγαι Ἑλληνίδες τῆς τούτου τεκνώσεως· καὶ γὰρ Ἥλειοι καὶ Νάξιοι, πρὸς δὲ τούτοις οἱ τὰς Ἑλευθερὰς οἰκοῦντες καὶ Τήιοι καὶ πλείους ἕτεροι παρ' ἑαυτοῖς ἀποφαίνονται τεκνωθῆναι. **2.** καὶ Τήιοι μὲν τεκμήριον φέρουσι τῆς παρ' αὐτοῖς γενέσεως τοῦ θεοῦ τὸ μέχρι τοῦ νῦν τεταγμένοις χρόνοις ἐν τῇ πόλει πηγὴν αὐτομάτως ἐκ τῆς γῆς οἴνου ρεῖν εὐωδία διαφέροντος· τῶν δ' ἄλλων οἱ μὲν ἱερὰν Διονύσου δεικνύουσι τὴν χώραν, οἱ δὲ ναοὺς καὶ τεμένη διαφερόντως ἐκ παλαιῶν χρόνων αὐτῷ καθιδρυμένα. **3.** καθόλου δ' ἐν πολλοῖς τόποις τῆς οἰκουμένης ἀπολελοιπότης τοῦ θεοῦ σημεῖα τῆς ἰδίας εὐεργεσίας ἅμα καὶ παρουσίας, οὐδὲν παράδοξον ἐκάστους νομίζειν οἰκειότητά τινα γεγονέναι τῷ Διονύσῳ πρὸς τὴν ἑαυτῶν πόλιν τε καὶ χώραν. μαρτυρεῖ δὲ τοῖς ὑφ' ἡμῶν λεγομένοις καὶ ὁ ποιητὴς ἐν τοῖς ὕμνοις, λέγων περὶ τῶν ἀμφισβητούντων τῆς τούτου γενέσεως καὶ ἅμα τεκνωθῆναι παρεισάγων αὐτὸν ἐν τῇ κατὰ τὴν Ἀραβίαν Νύσῃ,

οἱ μὲν γὰρ Δρακάνῳ σ', οἱ δ' Ἰκάρῳ ἠνεμοέσση
φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξῳ, δῖον γένος, εἰραφιῶτα,
οἱ δὲ σ' ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδινήεντι
κυσαμένην Σεμέλῃν τεκέειν Διὶ τερπικεραύνῳ,
ἄλλοι δ' ἐν Θήβῃσιν, ἄναξ, σε λέγουσι γενέσθαι,
ψευδόμενοι· σὲ δ' ἔτικτε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
πολλὸν ἀπ' ἀνθρώπων κρύπτων λευκώλενον Ἥρην.
ἔστι δέ τις Νύση, ὕπατον ὄρος, ἀνθέον ὕλη,
τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτιο ροάων.

4. οὐκ ἄγνοῶ δ' ὅτι καὶ τῶν τὴν Λιβύην νεμομένων οἱ παρὰ τὸν ὠκεανὸν οἰκοῦντες ἀμφισβητοῦσι τῆς τοῦ θεοῦ γενέσεως, καὶ τὴν Νῦσαν καὶ τᾶλλα τὰ περὶ αὐτοῦ μυθολογούμενα παρ' ἑαυτοῖς δεικνύουσι γεγενημένα, καὶ πολλὰ τεκμήρια τούτων μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς βίου διαμένειν κατὰ τὴν χώραν φασί· πρὸς δὲ τούτοις ὅτι πολλοὶ τῶν παλαιῶν παρ' Ἑλλήσι μυθογράφων καὶ ποιητῶν συμφωνούμενα τούτοις ἱστοροῦσι καὶ τῶν μεταγενεστέρων συγγραφέων οὐκ ὀλίγοι. **5.** διόπερ, ἵνα μηδὲν παραλίπωμεν τῶν ἱστορημένων περὶ Διονύσου, διέξιμεν ἐν κεφαλαίοις τὰ παρὰ τοῖς Λίβυσι λεγόμενα καὶ

demás hombres, e hizo el camino de vuelta de la India a Tebas sobre un elefante. **8.** Como el tiempo total transcurrido fue de dos años, dicen que los griegos, por esta razón, hacen fiestas bienales. Relatan también que él reunió una gran cantidad de botín como de una gran expedición, y fue el primero de todos que entonó un canto triunfal de vuelta a la patria.

3.66.1. Los antiguos coinciden especialmente en estos nacimientos. Pero no pocas ciudades griegas se disputan el nacimiento de este. Pues los de Élide y los de Naxos, y los que habitan en Eléuteras y muchos otros afirman que fue engendrado en su país. **2.** Y los de Teos aportan como testimonio del nacimiento del dios entre ellos que hasta ahora en una época determinada en su ciudad fluye espontáneamente de la tierra una fuente de vino notable por su aroma. Otros muestran la porción de terreno consagrada a Dioniso; otros, templos y recintos sagrados dedicados a él sobre todo desde tiempos antiguos. **3.** En general, como el dios dejó en muchos lugares del mundo habitado señales de su propia benevolencia y presencia, no es extraño que cada uno piense que hubo cierta relación entre Dioniso y su propia ciudad y país. Y testimonia lo dicho por nosotros el poeta en sus himnos, al hablar sobre aquéllos que se disputan el nacimiento del dios y a la vez al presentarlo como nacido en Nisa de Arabia:

Unos dicen que en Dracano, otros que en la ventosa Ícaro,
otros que en Naxos, nacido de Zeus, Irafíota,
otros que en el río Alfeo de profundos remolinos
a ti te engendró Sémele encinta para Zeus que se complace en el trueno.
Pero otros, soberano, dicen que naciste en Tebas;
mienten. A ti te engendró el padre de hombres y dioses
lejos de los hombres, ocultándote a Hera de blancos brazos.
Hay una Nisa, montaña alta, sembrada de bosques
Lejos de Fenicia, cerca de las corrientes de Egipto.

4. No desconozco que entre los habitantes de Libia, los que viven junto al Océano se disputan el nacimiento del dios, y señalan que Nisa y todos los hechos narrados sobre él sucedieron en su país y afirman que perduran muchas pruebas de esto en su país hasta ahora. Además, que muchos mitógrafos y poetas griegos antiguos y no pocos de los escritores posteriores cuentan cosas conformes a éstas. **5.** Por eso, para no pasar por alto ninguno de las historias narradas sobre Dioniso, explicaremos en resumen los hechos

τῶν Ἑλληνικῶν συγγραφέων ὅσοι τούτοις σύμφωνα γεγράφασι καὶ Διονυσίῳ τῷ συνταξαμένῳ τὰς παλαιὰς μυθοποιίας. **6.** οὗτος γὰρ τὰ τε περὶ τὸν Διόνυσον καὶ τὰς Ἀμαζόνας, ἔτι δὲ τοὺς Ἀργοναύτας καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἰλιακὸν πόλεμον πραχθέντα καὶ πόλλ' ἕτερα συντέτακται, παρατιθείς τὰ ποιήματα τῶν ἀρχαίων, τῶν τε μυθολόγων καὶ τῶν ποιητῶν.

3.67.4

τὸν δ' οὖν Λίνον φασὶ τοῖς Πελασγικοῖς γράμμασι συνταξάμενον τὰς τοῦ πρώτου Διονύσου πράξεις καὶ τὰς ἄλλας μυθολογίας ἀπολιπεῖν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν. **5.** ὁμοίως δὲ τούτοις χρήσασθαι τοῖς Πελασγικοῖς γράμμασι τὸν Ὀρφέα καὶ Προναπίδην τὸν Ὀμήρου διδάσκαλον, εὐφυῇ γεγονότα μελοποιόν· πρὸς δὲ τούτοις Θυμοίτην τὸν Θυμοίτου τοῦ Λαομέδοντος, κατὰ τὴν ἡλικίαν γεγονότα τὴν Ὀρφέως, πλανηθῆναι κατὰ πολλοὺς τόπους τῆς οἰκουμένης, καὶ παραβαλεῖν τῆς Λιβύης εἰς τὴν πρὸς ἐσπέραν χώραν ἕως ὠκεανοῦ· θεάσασθαι δὲ καὶ τὴν Νῦσαν, ἐν ᾗ μυθολογοῦσιν οἱ ἐγχώριοι ἀρχαῖοι τραφῆναι τὸν Διόνυσον, καὶ τὰς κατὰ μέρος τοῦ θεοῦ τούτου πράξεις μαθόντα παρὰ τῶν Νυσαέων συντάξασθαι τὴν Φρυγίαν ὀνομαζομένην ποίησιν, ἀρχαῖοις τῇ τε διαλέκτῳ καὶ τοῖς γράμμασι χρησάμενον.

3.68.1

φησὶ δ' οὖν Ἄμμωνα βασιλεύοντα τοῦ μέρους τῆς Λιβύης Οὐρανοῦ γῆμαι θυγατέρα τὴν προσαγορευομένην Ῥέαν, ἀδελφὴν οὖσαν Κρόνου τε καὶ τῶν ἄλλων Τιτάνων. ἐπιόντα δὲ τὴν βασιλείαν εὐρεῖν πλησίον τῶν Κεραυνίων καλουμένων ὁρῶν παρθένον τῷ κάλλει διαφέρουσαν Ἀμάθειαν ὄνομα. **2.** ἐρασθέντα δ' αὐτῆς καὶ πλησιάσαντα γεννῆσαι παῖδα τῷ τε κάλλει καὶ τῇ ῥώμῃ θαυμαστόν, καὶ τὴν μὲν Ἀμάθειαν ἀποδεῖξαι κυρίαν τοῦ σύνεγγυς τόπου παντός, ὄντος τῷ σχήματι παραπλησίου κέρατι βοός, ἀφ' ἧς αἰτίας Ἐσπέρου κέρας προσαγορευθῆναι· διὰ δὲ τὴν ἀρετὴν τῆς χώρας εἶναι πλήρη παντοδαπῆς ἀμπέλου καὶ τῶν ἄλλων δένδρων τῶν ἡμέρους φερόντων καρπούς. **3.** τῆς δὲ προειρημένης γυναικὸς τὴν δυναστείαν παραλαβούσης, ἀπὸ ταύτης τὴν χώραν Ἀμαλθείας κέρας ὀνομασθῆναι· διὸ καὶ τοὺς μεταγενεστέρους ἀνθρώπους διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν τὴν κρατίστην γῆν καὶ παντοδαποῖς καρποῖς πλήθουσιν ὡσαύτως Ἀμαλθείας κέρας προσαγορεύειν. **4.** τὸν δ' οὖν Ἄμμωνα φοβούμενον τὴν τῆς Ῥέας ζηλοτυπίαν κρύψαι τὸ γεγονός, καὶ τὸν παῖδα λάθρᾳ μετενεγκεῖν εἰς τινὰ πόλιν Νῦσαν, μακρὰν ἀπ' ἐκείνων τῶν τόπων ἀπηρτημένην. **5.** κεῖσθαι δὲ ταύτην ἐν τινὶ νήσῳ περιεχομένη μὲν ὑπὸ τοῦ Τρίτωνος ποταμοῦ, περι-

que cuentan los libios y los escritores griegos que han escrito de acuerdo con ellos y con Dionisio, que compuso narraciones fabulosas antiguas. **6.** Pues éste ha escrito sobre Dioniso y las Amazonas, y sobre los argonautas y los hechos relacionados con la guerra de Troya y muchas otras cosas, citando los poemas de los antiguos mitólogos y poetas.

3.67.4

Dicen que Lino compuso una obra en letras pelásgicas sobre las hazañas del primer Dioniso y otras narraciones fabulosas y las dejó entre sus memorias. **5.** Igualmente usaron las letras pelásgicas Orfeo y Pronapides, el maestro de Homero, que fue un poeta lírico bien dotado. Además de estos, Timetes, hijo de Timetes, el hijo de Laomedonte, que fue coetáneo de Orfeo, vagó por muchos lugares del mundo habitado y llegó hasta la parte occidental de Libia, hasta el Océano. Visitó también Nisa, en la que cuentan los antiguos nativos que fue criado Dioniso, y tras aprender de los habitantes de Nisa las hazañas de este dios por partes, compuso el denominado *Poema frigio*, utilizando el dialecto y las letras arcaicas.

3.68.1

Dice (sc. Dionisio) que Amón, que reinaba en esa parte de Libia, se casó con la hija de Urano, llamada Rea, que era hermana de Crono y de los otros titanes. Cuando atravesaba su reino, encontró cerca de los montes denominados Ceraunios a una doncella notable por su belleza, de nombre Amaltea. **2.** Se enamoró de ella, tuvo relaciones con ella y engendró un niño admirable por su belleza y su fuerza, y nombró a Amaltea señora de toda la región en torno, que por su forma era muy parecida al cuerno de una vaca, por lo que era denominada “Cuerno de Occidente”. Gracias a la calidad de la tierra, está llena de vides y de los demás árboles que producen frutos cultivados. **3.** La mujer, a la que hemos mencionado antes, aceptó esta autoridad y por esto la región se llamó “Cuerno de Amaltea”. Por eso, los hombres posteriores, por la razón que acabamos de decir, llaman igualmente cuerno de Amaltea a la tierra más fértil y que rebosa de frutos de todo tipo. **4.** Amón, temiendo los celos de Rea, ocultó al recién nacido y a escondidas lo llevó a la ciudad de Nisa, que está apartada de aquellos lugares. **5.** Nisa se levanta en una isla rodeada por el río Tritón, escarpada por todas partes y que

κρήμνφ δὲ καὶ καθ' ἓνα τόπον ἐχούση στενὰς εἰσβολάς, ἃς ὠνομάσθαι πύλας Νυσίας. εἶναι δ' ἐν αὐτῇ χώραν εὐδαίμονα λειμῶσί τε μαλακοῖς διειλημμένην καὶ πηγαίους ὕδασιν ἀρδευομένην δαψιλέσι, δένδρα τε καρποφόρα παντοῖα καὶ πολλὴν ἄμπελον αὐτοφυῆ, καὶ ταύτης τὴν πλείστην ἀναδενδράδα. **6.** ὑπάρχειν δὲ καὶ πάντα τὸν τόπον εὐπνουν, ἔτι δὲ καθ' ὑπερβολὴν ὑγιεινόν· καὶ διὰ τοῦτο τοὺς ἐν αὐτῷ κατοικοῦντας μακροβιωτάτους ὑπάρχειν τῶν πλησιοχώρων. εἶναι δὲ τῆς νήσου τὴν μὲν πρώτην εἰσβολὴν αὐλωνοειδῆ, σύσκιον ὑψηλοῖς καὶ πυκνοῖς δένδρεσιν, ὥστε τὸν ἥλιον μὴ παντάπασι διαλάμπειν διὰ τὴν συνάγκειαν, αὐγὴν δὲ μόνην ὀρᾶσθαι φωτός.

3.69.1. πάντα δὲ κατὰ τὰς παρόδους προχεῖσθαι πηγὰς ὑδάτων τῇ γλυκύτητι διαφόρων, ὥστε τὸν τόπον εἶναι τοῖς βουλομένοις ἐνδιατρίψαι προσηνέστατον. ἐξῆς δ' ὑπάρχειν ἄντρον τῷ μὲν σχήματι κυκλοτερές, τῷ δὲ μεγέθει καὶ τῷ κάλλει θαυμαστόν. ὑπερκεῖσθαι γὰρ αὐτοῦ πανταχῇ κρημνὸν πρὸς ὕψος ἐξαίσιον, πέτρας ἔχοντα τοῖς χρώμασι διαφόρους· ἐναλλάξ γὰρ ἀποστίλβειν τὰς μὲν θαλαττία πορφύρα τὴν χροάν ἐχούσας παραπλήσιον, τὰς δὲ κυανῷ, τινὰς δ' ἄλλαις φύσεσι περιλαμβομέναις, ὥστε μηδὲν εἶναι χρῶμα τῶν ἐωραμένων παρ' ἀνθρώποις περὶ τὸν τόπον ἀθεώρητον. **2.** πρὸ δὲ τῆς εἰσόδου πεφυκέναι δένδρα θαυμαστά, τὰ μὲν κάρπιμα, τὰ δὲ ἀειθαλῆ, πρὸς αὐτὴν μόνον τὴν ἀπὸ τῆς θέας τέρψιν ὑπὸ τῆς φύσεως δεδημιουργημένα· ἐν δὲ τούτοις ἐννεοττεύειν ὄρνεα παντοδαπὰ ταῖς φύσεσιν, ἃ τὴν χροάν ἔχειν ἐπιτερπῆ καὶ τὴν μελωδίαν προσηνεστάτην. διὸ καὶ πάντα τὸν τόπον ὑπάρχειν μὴ μόνον θεοπρεπῆ κατὰ τὴν πρόσοψιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν ἥχον, ὥς ἂν τῆς αὐτοδιδάκτου γλυκυφωνίας νικώσης τὴν ἐναρμόνιον τῆς τέχνης μελωδίαν. **3.** διελθόντι δὲ τὴν εἴσοδον θεωρεῖσθαι μὲν ἄντρον ἀναπεπταμένον καὶ τῇ κατὰ τὸν ἥλιον αὐγῇ περιλαμβόμενον, ἄνθη δὲ παντοδαπὰ πεφυκότα, καὶ μάλιστα τὴν τε κασίαν καὶ τᾶλλα τὰ δυνάμενα δι' ἐνιαυτῶν διαφυλάττειν τὴν εὐωδίαν· ὀρᾶσθαι δὲ καὶ νυμφῶν εὐνὰς ἐν αὐτῷ πλείους ἐξ ἀνθῶν παντοδαπῶν, οὐ χειροποιήτους, ἀλλ' ὑπ' αὐτῆς τῆς φύσεως ἀνειμένας θεοπρεπῶς. **4.** κατὰ πάντα δὲ τὸν τῆς περιφερείας κύκλον οὐτ' ἄνθος οὐτε φύλλον πεπτωκὸς ὀρᾶσθαι. διὸ καὶ τοῖς θεωμένοις οὐ μόνον ἐπιτερπῆ φαίνεσθαι τὴν πρόσοψιν, ἀλλὰ καὶ τὴν εὐωδίαν προσηνεστάτην.

3.70.1. Εἰς τοῦτο οὖν τὸ ἄντρον τὸν Ἄμμωνα παραγενόμενον παραθέσθαι τὸν παῖδα καὶ παραδοῦναι τρέφειν Νύση, μιᾷ τῶν Ἀρισταίου θυγατέρων· ἐπιστάτην δ' αὐτοῦ τάξει τὸν Ἀρισταῖον, ἄνδρα συνέσει καὶ σωφροσύνη καὶ πάσῃ παιδείᾳ διαφέροντα. **2.** πρὸς δὲ τὰς ἀπὸ τῆς μητρυιᾶς Ῥέας ἐπιβουλὰς φύλακα τοῦ παιδὸς καταστήσαι τὴν Ἀθηνᾶν, μικρὸν πρὸ τούτων τῶν χρόνων γηγενῆ φανεῖσαν ἐπὶ τοῦ Τρίτωνος ποταμοῦ, δι' ὃν Τριτωνίδα προσηγορεῦσθαι. **3.** μυθολογοῦσι δὲ τὴν θεὸν ταύτην ἐλομένην τὸν πάντα

tiene en un lugar unos pasos estrechos que se llaman Puertas Niseas. En ella hay una región próspera, dividida por prados lozanos, y regada por el abundante agua de las fuentes, y tiene árboles que dan toda clase de frutos y muchas vides que crecen espontáneamente, la mayoría parras. **6.** Todo el lugar es oloroso e incluso en exceso saludable. Por eso sus habitantes son más longevos que los de las regiones próximas. La primera entrada a la isla es en forma de valle, sombrío por los altos y espesos árboles, de tal manera que el sol de ningún modo brilla en la vaguada, sino que sólo se ve el brillo de su luz.

3.69.1. En todas partes en los caminos corren fuentes de agua excelente por su dulzura, de tal manera que el lugar es muy acogedor para quienes quieren pasar el tiempo en él. Lejos hay una cueva de forma circular, admirable por su tamaño y su belleza. Pues encima de ella por todas partes hay lugares escarpados de altura extraordinaria, que tienen rocas de diferentes colores. Pues brillan alternativamente unas que tienen el color parecido a la púrpura del mar, otras como el índigo, y algunas otras como tonalidades luminosas, de tal manera que no hay ningún color que los hombres hayan visto que no esté visible en este lugar. **2.** Delante de la entrada han crecido árboles admirables, unos frutales, otros siempre verdes, modelados por la naturaleza sólo para el disfrute de la vista. En éstos han anidado pájaros de distintas especies, que tienen un color vistoso y un canto agradable. Por eso todo el lugar es no sólo digno de ver por su panorámica, sino también por el sonido, por cuanto la dulzura del sonido natural supera a la melodía armoniosa del arte. **3.** Cuando alguien atraviesa la entrada puede ver que la cueva se ensancha y está iluminada por los rayos del sol y que crecen toda clase de flores, y sobre todo la casia y todas las demás plantas que pueden mantener el buen aroma durante el año. En la cueva se ven muchos lechos de ninfas, de toda clase de flores, no elaborados por la mano del hombre, sino producidos por la propia naturaleza de forma divina. **4.** En todo el círculo del contorno no se ve caído ninguna flor ni árbol. Por eso a los espectadores no sólo les parece encantadora la panorámica, sino también el aroma agradable.

3.70.1 Es tradición que a esta cueva Amón llevó al niño y lo entregó a Nisa, una de las hijas de Aristeo, para que lo alimentase. Ordenó a Aristeo que fuera su guardián, hombre que destacaba por su inteligencia, su moderación y por toda su educación. **2.** Puso como vigilante del niño frente a las asechanzas de su madrastra Rea a Atenea, la cual había nacido un poco antes de esta época en el río Tritón, por lo cual se la llamaba Tritonis. **3.** Cuentan que esta diosa eligió la virginidad eternamente y destacó por su

χρόνον τὴν παρθενίαν σωφροσύνη τε διενεγκεῖν καὶ τὰς πλείστας τῶν τεχνῶν ἐξευρεῖν, ἀγχίνουσι οὖσαν καθ' ὑπερβολήν· ζηλωσαὶ δὲ καὶ τὰ κατὰ τὸν πόλεμον, ἀλκῇ δὲ καὶ ῥώμῃ διαφέρουσιν ἄλλα τε πολλὰ πρᾶξι μνήμης ἄξια καὶ τὴν Αἰγίδα προσαγορευομένην ἀνελεῖν, θηρίον τι καταπληκτικὸν καὶ παντελῶς δυσκαταγώνιστον·

4. γηγενὲς γὰρ ὑπάρχον καὶ φυσικῶς ἐκ τοῦ στόματος ἄπλατον ἐκβάλλον φλόγα τὸ μὲν πρῶτον φανῆναι περὶ τὴν Φρυγίαν, καὶ κατακαῦσαι τὴν χώραν, ἣν μέχρι τοῦ νῦν κατακεκαυμένην Φρυγίαν ὀνομάζεσθαι· ἔπειτ' ἐπελθεῖν τὰ περὶ τὸν Ταῦρον ὄρη συνεχῶς, καὶ κατακαῦσαι τοὺς ἐξῆς δρυμοὺς μέχρι τῆς Ἰνδικῆς. μετὰ δὲ ταῦτα πάλιν ἐπὶ θάλατταν τὴν ἐπάνοδον ποιησάμενον περὶ μὲν τὴν Φοινίκην ἐμπρῆσαι τοὺς κατὰ τὸν Λίβανον δρυμοὺς, καὶ δι' Αἰγύπτου πορευθὲν ἐπὶ τῆς Λιβύης διελθεῖν τοὺς περὶ τὴν ἐσπέραν τόπους, καὶ τὸ τελευταῖον εἰς τοὺς περὶ τὰ Κεραύνια δρυμοὺς ἐγκατασκήψαι.

5. ἐπιφλεγομένης δὲ τῆς χώρας πάντῃ, καὶ τῶν ἀνθρώπων τῶν μὲν ἀπολλυμένων, τῶν δὲ διὰ τὸν φόβον ἐκλειπόντων τὰς πατρίδας καὶ μακρὰν ἐκτοπιζομένων, τὴν Ἀθηναίαν φασὶ τὰ μὲν συνέσει τὰ δ' ἀλκῇ καὶ ῥώμῃ περιγενομένην ἀνελεῖν τὸ θηρίον, καὶ τὴν δорὰν αὐτοῦ περιεσπασμένην φορεῖν τῷ στήθει, ἅμα μὲν σκέπης ἕνεκα καὶ τῆς φυλακῆς τοῦ σώματος πρὸς τοὺς ὕστερον κινδύνους, ἅμα δ' ἀρετῆς ὑπόμνημα καὶ δικαίας δόξης.

6. τὴν δὲ μητέρα τοῦ θηρίου γῆν ὀργισθεῖσαν ἀνεῖναι τοὺς ὀνομαζομένους γίγαντας ἀντιπάλους τοῖς θεοῖς, οὓς ὕστερον ὑπὸ Διὸς ἀναιρεθῆναι, συναγωνιζομένης Ἀθηναῖς καὶ Διονύσου μετὰ τῶν ἄλλων θεῶν.

7. οὐ μὴν ἀλλὰ τὸν Διόνυσον ἐν τῇ Νύσῃ τρεφόμενον καὶ μετέχοντα τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων μὴ μόνον γενέσθαι τῷ κάλλει καὶ τῇ ῥώμῃ διάφορον, ἀλλὰ καὶ φιλότεχνον καὶ πρὸς πᾶν τὸ χρήσιμον εὐρετικόν.

8. ἐπινοῆσαι γὰρ αὐτὸν ἔτι παῖδα τὴν ἡλικίαν ὄντα τοῦ μὲν οἴνου τὴν φύσιν τε καὶ χρείαν, ἀποθλίψαντα βότρυς τῆς αὐτοφυοῦς ἀμπέλου, τῶν δ' ὥραίων τὰ δυνάμενα μὲν ξηραίνεσθαι καὶ πρὸς ἀποθησαυρισμὸν ὄντα χρήσιμα, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ τὰς ἐκάστων κατὰ τρόπον φυτείας εὐρεῖν, καὶ βουληθῆναι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων μεταδοῦναι τῶν ἰδίων εὐρημάτων, ἐλπίσαντα διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐεργεσίας ἀθανάτων τεύξεσθαι τιμῶν.

3.71.1. Τῆς δὲ περὶ αὐτὸν ἀρετῆς τε καὶ δόξης διαδιδομένης, λέγεται τὴν Ῥέαν ὀργισθεῖσαν Ἀμμωνι φιλοτιμηθῆναι λαβεῖν ὑποχείριον τὸν Διόνυσον· οὐ δυναμένην δὲ κρατῆσαι τῆς ἐπιβολῆς τὸν μὲν Ἀμμωνα καταλιπεῖν, ἀπαλλαγεῖσαν δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς Τιτᾶνας συνοικῆσαι Κρόνῳ τῷ ἀδελφῷ·

2. τοῦτον δ' ὑπὸ τῆς Ῥέας πεισθέντα στρατεῦσαι μετὰ τῶν Τιτάνων ἐπ' Ἀμμωνα, καὶ γενομένης παρατάξεως τὸν μὲν Κρόνον ἐπὶ τοῦ προτερήματος ὑπάρξαι, τὸν δ' Ἀμμωνα σιτοδείᾳ πιεζόμενον φυγεῖν εἰς Κρήτην, καὶ γήμαντα τῶν τότε βασιλευόντων Κουρήτων ἐνὸς θυγατέρα Κρήτην δυναστεύσαι τε τῶν τόπων καὶ τὸ πρὸ τοῦ τὴν νῆσον Ἰδαίαν καλουμένην ἀπὸ τῆς γυναικὸς ὀνομάσαι

moderación y descubrió la mayoría de las artes, porque era extraordinariamente ingeniosa. Practicó con ardor las artes de la guerra, pues destacaba por su valor y fuerza y realizó otros muchos actos dignos de recuerdo y mató a la denominada Égida, un monstruo terrible y muy difícil de combatir. **4.** Pues como era nacido de la tierra, de acuerdo a su naturaleza arrojaba de su boca un fuego terrible, y en primer lugar apareció en Frigia y quemó la región que hasta hoy en día se llama “Frigia quemada”. Luego atravesó a menudo los montes Tauros y quemó a continuación los bosques hasta la India.

Después regresó de nuevo hacia el mar en torno a Fenicia y quemó los bosques en el Líbano. Caminando por Egipto hasta Libia atravesó las regiones hasta Occidente y finalmente invadió los bosques de Ceraunia. **5.** Cuando la región estaba por todas partes incendiada y algunos hombres morían y otros abandonaban sus patrias por miedo y emigraban lejos, cuentan que Atenea mató al monstruo -pues le aventajaba en inteligencia, en valor y fuerza- le arrancó la piel y se cubrió el pecho con ella en parte para vestirse y protegerse el cuerpo de peligros futuros, en parte para recordar su valor y justa fama. **6.** Gea, la madre del monstruo, se irritó y lanzó a luchar contra los dioses a los llamados Gigantes, los cuales finalmente fueron muertos por Zeus, con Atenea, Dioniso y los demás dioses luchando a su favor. **7.** Dioniso, sin embargo, que se crió en Nisa y tomó parte en las más bellas ocupaciones, no sólo fue notable por su belleza y su fuerza, sino que también fue hábil en las artes e inventor de cosas útiles. **8.** Pues él, siendo aún niño, descubrió la naturaleza y uso del vino, estrujando los racimos de una vid que había nacido espontáneamente, y las frutas maduras que podían secarse y ser útiles para el almacenamiento y después de esto descubrió el modo de plantar cada una y quiso compartir sus propios descubrimientos con la raza de los hombres, esperando, gracias a la magnitud de sus favores, obtener honores inmortales.

3.71.1. Como su valor y fama se difundieron, se cuenta que Rea, encolerizada con Amón, tuvo la ambición de tomar cautivo a Dioniso. Al no poder realizar su empresa, dejó a Amón y tras marcharse hacia sus hermanos los Titanes, se casó con su hermano Crono. **2.** Este, persuadido por Rea, luchó con los Titanes contra Amón, y tras producirse el combate, Crono se alzó con la victoria y Amón, que estaba abrumado por la falta de víveres, huyó a Creta, se casó con Creta, la hija de uno de los curetes que reinaban entonces allí, reinó en aquellos lugares y a la isla antes denominada Idea la

Κρήτην. **3.** τὸν δὲ Κρόνον μυθολογοῦσι κρατήσαντα τῶν Ἀμμωνίων τόπων τούτων μὲν ἄρχειν πικρῶς, ἐπὶ δὲ τὴν Νῦσαν καὶ τὸν Διόνυσον στρατεῦσαι μετὰ πολλῆς δυνάμεως. τὸν δὲ Διόνυσον πυθόμενον τά τε τοῦ πατρὸς ἐλαττώματα καὶ τὴν τῶν Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν συνδρομήν, ἀθροῖσαι στρατιώτας ἐκ τῆς Νύσης, ὧν εἶναι συντρόφους διακοσίους, διαφόρους τῇ τε ἀλκῇ καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν εὐνοίᾳ· προσλαβέσθαι δὲ καὶ τῶν πλησιοχώρων τοὺς τε Λίβυας καὶ τὰς Ἀμαζόνας, περὶ ὧν προειρήκαμεν ὅτι δοκοῦσιν ἀλκῇ διενεγκεῖν, καὶ πρῶτον μὲν στρατείαν ὑπερόριον στείλασθαι, πολλὴν δὲ τῆς οἰκουμένης τοῖς ὅπλοις καταστρέψασθαι. **4.** μάλιστα δ' αὐτάς φασι παρορμηῖσαι πρὸς τὴν συμμαχίαν Ἀθηναῖν διὰ τὸν ὅμοιον τῆς προαιρέσεως ζῆλον, ὥς ἂν τῶν Ἀμαζόνων ἀντεχομένων ἐπὶ πολὺ τῆς ἀνδρείας καὶ παρθενίας. διηρημένης δὲ τῆς δυνάμεως, καὶ τῶν μὲν ἀνδρῶν στρατηγοῦντος Διονύσου, τῶν δὲ γυναικῶν τὴν ἡγεμονίαν ἐχούσης Ἀθηναῖς, προσπεσόντας μετὰ τῆς στρατιᾶς τοῖς Τιτᾶσι συνάψαι μάχην. γενομένης δὲ παρατάξεως ἰσχυρᾶς, καὶ πολλῶν παρ' ἀμφοτέροις πεσόντων, τρωθῆναι μὲν τὸν Κρόνον, ἐπικρατῆσαι δὲ τὸν Διόνυσον ἀριστεύσαντα κατὰ τὴν μάχην. **5.** μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς μὲν Τιτᾶνας φυγεῖν εἰς τοὺς κατακτηθέντας ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀμμωνα τόπους, τὸν δὲ Διόνυσον ἀθροίσαντα πλῆθος αἰχμαλώτων ἐπανελθεῖν εἰς τὴν Νῦσαν. ἐνταῦθα δὲ τὴν δύναμιν περιστήσαντα καθωπλισμένην τοῖς ἄλοῦσι κατηγορίαν ποιήσασθαι τῶν Τιτάνων, καὶ πᾶσαν ὑπόνοιαν καταλιπεῖν ὥς μέλλοντα κατακόπτειν τοὺς αἰχμαλώτους. ἀπολύσαντος δ' αὐτοὺς τῶν ἐγκλημάτων καὶ τὴν ἐξουσίαν δόντος εἴτε συστρατεύειν εἴτε ἀπιέναι βούλονται, πάντας ἐλέσθαι συστρατεύειν· διὰ δὲ τὸ παράδοξον τῆς σωτηρίας προσκυνεῖν αὐτοὺς ὡς θεόν. **6.** τὸν δὲ Διόνυσον παράγοντα καθ' ἓνα τῶν αἰχμαλώτων καὶ διδόντα σπονδὴν οἴνου πάντας ἐξορκῶσαι συστρατεύσειν ἀδόλως καὶ μέχρι τελευτῆς βεβαίως διαγωνιεῖσθαι· διὸ καὶ τούτων πρώτων ὑποσπόνδων ὀνομασθέντων τοὺς μεταγενεστέρους ἀπομιμουμένους τὰ τότε πραχθέντα τὰς ἐν τοῖς πολέμοις διαλύσεις σπονδὰς προσαγορεύειν.

3.72.1. Τοῦ δ' οὖν Διονύσου μέλλοντος στρατεύειν ἐπὶ τὸν Κρόνον καὶ τῆς δυνάμεως ἐκ τῆς Νύσης ἐξιούσης, μυθολογοῦσιν Ἀρισταῖον τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ θυσίαν τε παραστήσαι καὶ πρῶτον ἀνθρώπων ὡς θεῶ θῆσαι. συστρατεῦσαι δέ φασι καὶ τῶν Νυσαίων τοὺς εὐγενεστάτους, οὓς ὀνομάζεσθαι Σειληνοὺς. **2.** πρῶτον γὰρ τῶν ἀπάντων βασιλεῦσαί φασι [τῆς Νύσης] Σειληνόν, οὗ τὸ γένος ὅθεν ἦν ὑπὸ πάντων ἀγνοεῖσθαι διὰ τὴν ἀρχαιότητα. ἔχοντος δ' αὐτοῦ κατὰ τὴν ὁσφὺν οὐράν, διατελέσαι καὶ τοὺς ἐκγόνους τὸ παράσημον τοῦτο φοροῦντας διὰ τὴν τῆς φύσεως κοινωνίαν. τὸν δ' οὖν Διόνυσον ἀναξεύξαντα μετὰ τῆς δυνάμεως, καὶ διελθόντα πολλὴν μὲν ἄνδρον χώραν, οὐκ ὀλίγην δ' ἔρημον καὶ θηριώδη, καταστρατοπεδεῦσαι περὶ πόλιν Λιβυκὴν τὴν

llamó Creta, por su mujer. **3.** Cuentan que Crono se apoderó de estas regiones amonias y las gobernó cruelmente y luchó contra Nisa y Dioniso con un numeroso ejército. Dioniso, como conocía las derrotas de su padre y el levantamiento de los Titanes contra él, reunió soldados de Nisa, entre los que había doscientos compañeros suyos, ilustres por su fuerza y benevolencia hacia él. Añadió también, de las regiones cercanas, a los libios y las Amazonas, sobre las que hemos dicho antes que parece que destacan por su fuerza. En primer lugar dispuso una expedición al extranjero y sometió con las armas a una gran parte del mundo habitado. **4.** Dicen que en primer lugar animó a las Amazonas a una alianza con Atenea, porque tenían principios de conducta semejantes, ya que las Amazonas estaban especialmente consagradas al valor y a la virginidad. El ejército estaba dividido en dos, con Dioniso como general de los hombres y Atenea al mando de las mujeres. Y saliendo al encuentro de los Titanes con su ejército, trabaron combate con ellos. Tras producirse una cruenta batalla y tras caer muchos por ambos bandos, Crono fue herido, y venció Dioniso, que destacó en el combate. **5.** Después de esto, los Titanes huyeron a los lugares conquistados por Amón, y Dioniso reunió una muchedumbre de cautivos y regresó a Nisa. Allí rodeó con su ejército armado a los cautivos y lanzó una acusación a los Titanes, y dejó la sospecha de que iba a matar a los prisioneros. Pero cuando los liberó de la acusación y les dio la libertad de combatir con él o marcharse, todos eligieron unirse a él, y por lo inesperado de su salvación le adoraron como a un dios. **6.** Y Dioniso, tras convocar a cada uno de los prisioneros y darles una libación de vino, les hizo jurar que lucharían con él sin traición y combatirían firmemente hasta la muerte. Como estos fueron los primeros en ser llamados “liberados con una libación”, los hombres posteriores imitaron los hechos llevados a cabo entonces y denominaron “libaciones” a las treguas en las guerras.

3.72.1. Cuando Dioniso estaba a punto de luchar contra Crono y su ejército salía de Nisa, cuentan que Aristeo, su subordinado, le ofreció un sacrificio y fue el primer hombre en hacerle un sacrificio como a un dios. Dicen que lucharon también con él los más nobles entre los niseos, a los que se les llama Silenos. **2.** Pues dicen que el primero que reinó sobre todos fue Sileno, cuya familia es desconocida a causa de su antigüedad. Como él tenía una cola al final de la espalda, sus descendientes continuaron llevando esta marca distintiva por comunidad con su naturaleza. Dioniso, pues, regresó con su ejército y, al atravesar una extensa región sin agua, muy desierta y llena de fieras,

ὀνομαζομένην Ζάβιρναν. **3.** πρὸς δὲ ταύτῃ γηγενὲς ὑπάρχον θηρίον καὶ πολλοὺς ἀναλίσκον τῶν ἐγχωρίων, τὴν ὀνομαζομένην Κάμπην, ἀνελεῖν καὶ μεγάλης τυχεῖν δόξης ἐπ' ἀνδρείᾳ παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις. ποιῆσαι δ' αὐτὸν καὶ χῶμα παμμέγεθες ἐπὶ τῷ φονευθέντι θηρίῳ, βουλόμενον ἀθάνατον ἀπολιπεῖν ὑπόμνημα τῆς ἰδίας ἀρετῆς, τὸ καὶ διαμεῖναν μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων. **4.** ἔπειτα τὸν μὲν Διόνυσον προάγειν πρὸς τοὺς Τιτᾶνας, εὐτάκτως ποιούμενον τὰς ὁδοιπορίας καὶ πᾶσι τοῖς ἐγχωρίοις φιланθρώπως προσφερόμενον καὶ τὸ σύνολον ἑαυτὸν ἀποφαινόμενον στρατεύειν ἐπὶ κολάσει μὲν τῶν ἀσεβῶν, εὐεργεσία δὲ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. τοὺς δὲ Λίβυας θαυμάζοντας τὴν εὐταξίαν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς μεγαλοπρεπές, τροφάς τε παρέχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις δαψιλεῖς καὶ συστρατεύειν προθυμότατα. **5.** συνεγγιζούσης δὲ τῆς δυνάμεως τῇ πόλει τῶν Ἀμμωνίων, τὸν Κρόνον πρὸ τοῦ τείχους παρατάξει λειφθέντα τὴν μὲν πόλιν νυκτὸς ἐμπρῆσαι, σπεύδοντα εἰς τέλος καταφθεῖραι τοῦ Διονύσου τὰ πατρῶα βασίλεια, αὐτὸν δ' ἀναλαμβάνοντα τὴν γυναῖκα Ῥέαν καὶ τινὰς τῶν συνηγωνισμένων φίλων λαθεῖν ἐκ τῆς πόλεως διαδράντα. οὐ μὴν τὸν γε Διόνυσον ὁμοίαν ἔχειν τούτῳ προαίρεσιν· λαβόντα γὰρ τὸν τε Κρόνον καὶ τὴν Ῥέαν αἰχμαλώτους οὐ μόνον ἀφεῖναι τῶν ἐγκλημάτων διὰ τὴν συγγένειαν, ἀλλὰ καὶ παρακαλέσαι τὸν λοιπὸν χρόνον γονέων ἔχειν πρὸς αὐτὸν εὐνοίαν τε καὶ τάξιν καὶ συζῆν τιμωμένους ὑπ' αὐτοῦ μάλιστα πάντων. **6.** τὴν μὲν οὖν Ῥέαν διατελέσαι πάντα τὸν βίον ὡς υἱὸν ἀγαπῶσαν, τὸν δὲ Κρόνον ὑπουργὸν ἔχειν τὴν εὐνοίαν. γενέσθαι δ' αὐτοῖς περὶ τούτους τοὺς χρόνους υἱόν, ὃν προσαγορευθῆναι Δία, τιμηθῆναι δὲ μεγάλως ὑπὸ τοῦ Διονύσου, καὶ δι' ἀρετὴν ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις γενέσθαι πάντων βασιλέα.

3.73.1. Τῶν δὲ Λιβύων εἰρηνότων αὐτῷ πρὸ τῆς μάχης ὅτι καθ' ὃν καιρὸν ἐξέπεσεν ἐκ τῆς βασιλείας Ἄμμων, τοῖς ἐγχωρίοις προειρηκὼς εἶη τεταγμένοις χρόνοις ἦξιν υἱὸν αὐτοῦ Διόνυσον, καὶ τὴν τε πατρώαν ἀνακτήσεσθαι βασιλείαν καὶ πάσης τῆς οἰκουμένης κυριεύσαντα θεὸν νομισθήσεσθαι, ὑπολαβὼν ἀληθῆ γεγονέναι μάντιν τό τε χρηστήριον ἰδρύσατο τοῦ πατρὸς καὶ τὴν πόλιν οἰκοδομήσας τιμὰς ὥρισεν ὡς θεῷ καὶ τοὺς ἐπιμελησομένους τοῦ μαντείου κατέστησε. παραδεδόσθαι δὲ τὸν Ἄμμωνα ἔχειν κριοῦ κεφαλὴν τετυπωμένην, παράσημον ἐσχηκότος αὐτοῦ τὸ κράνος κατὰ τὰς στρατείας. **2.** εἰσὶ δ' οἱ μυθολογοῦντες αὐτῷ πρὸς ἀλήθειαν γενέσθαι καθ' ἑκάτερον μέρος τῶν κροτάφων κεράτια· διὸ καὶ τὸν Διόνυσον, υἱὸν αὐτοῦ γεγονότα, τὴν ὁμοίαν ἔχειν πρόσοψιν, καὶ τοῖς ἐπιγινόμενοις τῶν ἀνθρώπων παραδεδόσθαι τὸν θεὸν τοῦτον γεγονότα κερατίαν. **3.** μετὰ δ' οὖν τὴν τῆς πόλεως οἰκοδομίαν καὶ τὴν περὶ τὸ χρηστήριον κατάστασιν πρῶτόν φασιν τὸν Διόνυσον χρήσασθαι τῷ θεῷ περὶ τῆς στρατείας, καὶ λαβεῖν παρὰ τοῦ πατρὸς χρησμὸν ὅτι τοὺς ἀνθρώπους εὐεργετῶν τεύξε-

acampó en torno a una ciudad libia llamada Zabirna. **3.** Junto a ella había un monstruo nacido de la tierra y que había devorado a muchos de los nativos, la llamada Campe. La mató y obtuvo una gran fama por su valentía entre los nativos. Él también levantó una mole enorme sobre el monstruo muerto, porque quería dejar un recuerdo inmortal de su propio valor y que permaneciera hasta tiempos más modernos. **4.** Luego Dioniso continuó hacia los Titanes, cumpliendo ordenadamente las etapas de su camino, tratando a todos los habitantes bondadosamente y, en una palabra, mostrando que luchaba para castigar a los impíos y para beneficiar al común de los hombres. Los libios, asombrados de su buena disposición y de la magnanimidad de su alma, proporcionaron alimento abundante a los hombres y lucharon junto a ellos con agrado. **5.** Cuando se acercaba el ejército a la ciudad de los amonios, Crono, que había sido derrotado en una batalla delante de los muros, prendió fuego de noche a la ciudad, esforzándose por destruir el palacio ancestral de Dioniso, y, tras tomar a su mujer Rea y a algunos de los amigos que habían luchado con él, huyó a escondidas de la ciudad. Sin embargo, Dioniso no tuvo la misma conducta que él. Pues tras capturar como prisioneros a Cronos y Rea no sólo les absolvió de las acusaciones en gracia a su parentesco, sino que también los exhortó a que a partir de entonces tuvieran benevolencia y la condición de padres con él y que vivieran honrados por él sobre todos los demás. **6.** Rea pasó toda la vida amándolo como a un hijo, pero Crono tuvo una benevolencia fingida. En esos tiempos tuvieron un hijo al que llamaron Zeus, y fue honrado en gran medida por Dioniso, y por su valor en los tiempos posteriores se convirtió en el rey de todos.

3.73.1. Los libios dijeron a Dioniso antes de la batalla que cuando Amón fue desposeído del reino profetizó a los habitantes que un tiempo determinado llegaría su hijo Dioniso y recobraría el reino de su padre y, tras apoderarse de todo el mundo habitado, sería considerado como un dios. Dioniso, creyendo que era un profeta verdadero, reconstruyó la ciudad y le dispuso honras como a un dios y colocó a unos hombres para que cuidaran del oráculo. Se ha transmitido que Amón tuvo una cabeza modelada como la de un carnero, porque tenía como rasgo distintivo en la batalla un escudo de este animal. **2.** Hay quienes cuentan que a él le habían crecido en verdad unos cuernos en cada una de las sienes. Por eso Dioniso, que era hijo suyo, tenía el mismo aspecto y se ha transmitido a los hombres posteriores que este dios era cornudo. **3.** Después de la reconstrucción de la ciudad y de la fundación del oráculo, dicen que Dioniso fue el primero en consultar al dios sobre su expedición militar y recibió de su padre el oráculo

ται τῆς ἀθανασίας. **4.** διὸ καὶ μετεωρισθέντα τῇ ψυχῇ τὸ μὲν πρῶτον ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον στρατεῦσαι, καὶ τῆς χώρας καταστῆσαι βασιλέα Δία τὸν Κρόνου καὶ Ῥέας, παῖδα τὴν ἡλικίαν ὄντα. παρακαταστῆσαι δ' αὐτῷ καὶ ἐπιστάτην Ὀλύμπου, ἀφ' οὗ τὸν Δία παιδευθέντα καὶ πρωτεύσαντα κατ' ἀρετὴν Ὀλύμπιον προσαγορευθῆναι. **5.** τὸν δ' οὖν Διόνυσον λέγεται διδάξαι τοὺς Αἰγυπτίους τὴν τε τῆς ἀμπέλου φυτεῖαν καὶ τὴν χρῆσιν καὶ τὴν παράθεσιν τοῦ τε οἴνου καὶ τῶν ἀκροδρῦων καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν. πάντα δὲ διαδιδομένης περὶ αὐτοῦ φήμης ἀγαθῆς μηδένα καθάπερ πρὸς πολέμιον ἀντιτάττεσθαι, πάντας δὲ προθύμως ὑπακούοντας ἐπαίνους καὶ θυσίαις ὡς θεὸν τιμᾶν. **6.** τῷ δ' αὐτῷ τρόπῳ φασὶν ἐπελθεῖν τὴν οἰκουμένην, ἐξημεροῦντα μὲν τὴν χώραν ταῖς φυτεῖαις, εὐεργετοῦντα δὲ τοὺς λαοὺς μεγάλαις τιμαῖς καὶ χάρισι πρὸς τὸν αἰῶνα. διὸ καὶ πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἄλλους θεοὺς τιμαῖς οὐχ ὁμοίαν ἔχοντας προαίρεσιν ἀλλήλοις σχεδὸν ἐπὶ μόνου τοῦ Διονύσου συμφωνουμένην ἀποδεικνύειν μαρτυρίαν τῆς ἀθανασίας· οὐδένα γὰρ οὐθ' Ἑλλήνων οὐτε βαρβάρων ἄμοιρον εἶναι τῆς τούτου δωρεᾶς καὶ χάριτος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀπηγριωμένην ἔχοντας χώραν ἢ πρὸς φυτεῖαν ἀμπέλου παντελῶς ἀπηλλοτριωμένην μαθεῖν τὸ κατασκευαζόμενον ἐκ τῶν κριθῶν πόμα βραχὺ λειπόμενον τῆς περὶ τὸν οἶνον εὐωδίας. **7.** τὸν δ' οὖν Διόνυσόν φασὶ τὴν κατάβασιν ἐκ τῆς Ἰνδικῆς ἐπὶ τὴν θάλατταν ποιησάμενον καταλαβεῖν ἅπαντας τοὺς Τιτᾶνας ἡθροικότας δυνάμεις καὶ διαβεβηκότας εἰς Κρήτην ἐπ' Ἀμμωνα. προσβεβηθηκότος δὲ καὶ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς Αἰγύπτου τοῖς περὶ τὸν Ἀμμωνα, καὶ πολέμου μεγάλου συνεστῶτος ἐν τῇ νήσῳ, ταχέως καὶ τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον καὶ τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τινὰς τῶν ἄλλων θεῶν νομισθέντων συνδραμεῖν εἰς Κρήτην. **8.** γενομένης δὲ παρατάξεως μεγάλης ἐπικρατῆσαι τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον καὶ πάντας ἀνελεῖν τοὺς Τιτᾶνας. μετὰ δὲ ταῦτα Ἀμμωνος καὶ Διονύσου μεταστάντων ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς τὴν ἀθανασίαν, τὸν Δία φασὶ βασιλεῦσαι τοῦ σύμπαντος κόσμου, κεκολασμένων τῶν Τιτάνων, καὶ μηδενὸς ὄντος τοῦ τολμήσοντος δι' ἀσέβειαν ἀμφισβητῆσαι τῆς ἀρχῆς.

3.74.1. Τὸν μὲν οὖν πρῶτον Διόνυσον ἐξ Ἀμμωνος καὶ Ἀμαλθείας γενόμενον τοιαύτας οἱ Λίβυες ἱστοροῦσιν ἐπιτελέσασθαι πράξεις· τὸν δὲ δευτέρον φασὶν ἐξ Ἰοῦς τῆς Ἰνάχου Διὶ γενόμενον βασιλεῦσαι μὲν τῆς Αἰγύπτου, καταδείξαι δὲ τὰς τελετάς· τελευταῖον δὲ τὸν ἐκ Διὸς καὶ Σεμέλης τεκνωθέντα παρὰ τοῖς Ἑλλήσι ζηλωτὴν γενέσθαι τῶν προτέρων. **2.** τὰς δ' ἀμφοτέρων προαιρέσεις μιμησάμενον στρατεῦσαι μὲν ἐπὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, στήλας δ' οὐκ ὀλίγας ἀπολιπεῖν τῶν ὄρων τῆς στρατείας· καὶ τὴν μὲν χώραν ἐξημεροῦν ταῖς φυτεῖαις, στρατιώτιδας δ' ἐπιλέξασθαι γυναῖκας, καθάπερ καὶ ὁ παλαιὸς τὰς Ἀμαζόνας. ἐνεργῆσαι δ' ἐπὶ πλεον καὶ τὰ περὶ τοὺς ὀργιασμούς, καὶ τελετάς

de que si beneficiaba a los hombres obtendría la inmortalidad. **4.** Por eso elevó el espíritu y combatió en primer lugar en Egipto, y estableció como rey del país a Zeus, hijo de Crono y Rea, que era un niño entonces. Estableció como subordinado suyo a Olimpo, el cual había educado a Zeus y por el cual fue llamado Olímpico cuando sobresalió por su valor. **6.** Se cuenta que Dioniso enseñó a los egipcios el cultivo de la vid y el uso y el almacenamiento del vino, de los frutos que crecen en los árboles y de los otros frutos. Como se extendió por todas partes su buena fama, nadie le salió al encuentro como a un enemigo y todos le obedecieron con gusto y le tributaron alabanzas y sacrificios como a un dios. Del mismo modo, afirman, atravesó el mundo habitado, cultivando los países con plantas, beneficiando a los pueblos con grandes honores y alegrías para la eternidad. Por eso, aunque todos los hombres no tienen la misma actitud en los honores hacia otros dioses, sólo respecto a Dioniso muestran unos y otros una opinión semejante de su inmortalidad. Pues ninguno de los griegos ni de los bárbaros fue excluido de este regalo y favor, sino que también a los que tenían un territorio silvestre o completamente inapropiado para el cultivo de la vid les enseñó cómo preparar a partir de la cebada una bebida algo inferior al vino en aroma. **7.** Dicen que Dioniso, cuando bajaba desde la India hasta el mar, se enteró de que los Titanes habían reunido fuerzas y se habían dirigido hacia Creta en dirección a Amón. Mientras Zeus había acudido desde Egipto en auxilio de Amón y se había producido una gran batalla en la isla, rápidamente Dioniso, Atenea y otros que habían sido considerados dioses corrieron hacia Creta. **8.** Tras producirse un gran combate, venció Dioniso y mataron a todos los Titanes. Después de esto, mientras Amón y Dioniso cambiaban su naturaleza humana por la inmortalidad, dicen que Zeus reinó sobre todo el mundo, los Titanes fueron castigados y no hubo ningún otro que se atreviera, por impiedad, a disputarle el poder.

3.74.1. El primer Dioniso, que fue hijo de Amón y Amaltea, realizó tales hazañas, según cuentan los libios. Dicen que el segundo Dioniso, nacido de Ío, la hija de Ínaco, y Zeus, reinó en Egipto, y dio a conocer las ceremonias de iniciación. Y el último, el nacido de Zeus y Sémele, fue, entre los griegos, rival de los dos primeros. **2.** Imitó el comportamiento de ambos y fue a combatir por todo el mundo habitado, y dejó no pocas estelas con los límites de su campaña. Llenó la región de cultivos, escogió a mujeres como soldados, como el antiguo había hecho con las Amazonas. Desarrolló aún más los ritos orgiásticos y las ceremonias de iniciación, unos las cambió para mejor y

ὅς μὲν μεταθεῖναι πρὸς τὸ κρεῖττον, ὅς δ' ἐπινοῆσαι. **3.** διὰ δὲ τὸ πλῆθος τοῦ χρόνου τῶν προτέρων εὐρετῶν ἀγνοηθέντων ὑπὸ τῶν πολλῶν, τοῦτον κληρονομήσαι τὴν τῶν προγενεστέρων προαίρεσιν τε καὶ δόξαν. οὐκ ἐπὶ τούτου δὲ μόνου συμβῆναι τὸ προειρημένον, ἀλλὰ καὶ μετὰ ταῦτ' ἐφ' Ἡρακλέους. **4.** δυοῖν γὰρ ὄντων τῶν προγενεστέρων τῶν τὴν αὐτὴν ἐσχηκότων προσηγορίαν, τὸν μὲν ἀρχαιότατον Ἡρακλέα μυθολογεῖσθαι γεγονέναι παρ' Αἰγυπτίοις, καὶ πολλὴν τῆς οἰκουμένης τοῖς ὅπλοις καταστρεψάμενον θέσθαι τὴν ἐπὶ τῆς Λιβύης στήλην, τὸν δὲ δεύτερον ἐκ Κρήτης ἓνα τῶν Ἰδαίων ὄντα Δακτύλων καὶ γενόμενον γόητα καὶ στρατηγικὸν συστήσασθαι τὸν Ὀλυμπικὸν ἀγῶνα· τὸν δὲ τελευταῖον μικρὸν πρὸ τῶν Τρωικῶν ἐξ Ἀλκμήνης καὶ Διὸς τεκνωθέντα πολλὴν ἐπελθεῖν τῆς οἰκουμένης, ὑπηρετοῦντα τοῖς Εὐρυσθέως προστάγμασιν. **5.** ἐπιτυχόντα δὲ πᾶσι τοῖς ἄθλοις θέσθαι μὲν καὶ στήλην τὴν ἐπὶ τῆς Εὐρώπης, διὰ δὲ τὴν ὁμωνυμίαν καὶ τὴν τῆς προαιρέσεως ὁμοιότητα χρόνων ἐπιγενομένων τελευτήσαντα κληρονομήσαι τὰς τῶν ἀρχαιοτέρων πράξεις, ὥς ἐνὸς Ἡρακλέους γεγονότος ἐν παντὶ τῷ πρότερον αἰῶνι. **6.** ὑπὲρ δὲ τοῦ πλείους Διονύσου γεγονέναι σὺν ἄλλαις ἀποδείξεσι πειρῶνται φέρειν τὴν ἐκ τῆς Τιτανομαχίας· συμφωνουμένου γὰρ παρὰ πᾶσιν ὅτι Διόνυσος τῷ Διὶ συνηγωνίσατο τὸν πρὸς τοὺς Τιτᾶνας πόλεμον, οὐδαμῶς πρέπειν φασὶ τὴν τῶν Τιτάνων γενεὰν τιθέναι κατὰ τοὺς τῆς Σεμέλης χρόνους οὐδὲ Κάδμον τὸν Ἀγήνορος ἀποφαίνεσθαι πρεσβύτερον εἶναι τῶν Ὀλυμπίων θεῶν. οἱ μὲν οὖν Λίβυες περὶ Διονύσου τοιαῦτα μυθολογοῦσιν· ἡμεῖς δὲ τὴν ἐν ἀρχῇ πρόθεσιν τετελεκότες αὐτοῦ περιγράψομεν τὴν τρίτην βίβλον.

4.1.6

ποιησόμεθα δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Διονύσου διὰ τὸ καὶ παλαιὸν εἶναι σφόδρα τοῦτον καὶ μεγίστας εὐεργεσίας κατατεθεῖσθαι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. εἴρηται μὲν οὖν ἡμῖν ἐν ταῖς προειρημέναις βίβλοις ὅτι τινὲς τῶν βαρβάρων ἀντιποιοῦνται τῆς γενέσεως τοῦ θεοῦ τούτου. Αἰγύπτιοι μὲν γὰρ τὸν παρ' αὐτοῖς θεὸν Ὅσιριν ὀνομαζόμενόν φασιν εἶναι τὸν παρ' Ἑλλήσι Διόνυσον καλούμενον. **7.** τοῦτον δὲ μυθολογοῦσιν ἐπελθεῖν ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, εὐρετὴν γενόμενον τοῦ οἴνου, καὶ τὴν φυτείαν διδάξαι τῆς ἀμπέλου τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ ταύτην τὴν εὐεργεσίαν τυχεῖν συμφωνουμένης ἀθανασίας. ὁμοίως δὲ τοὺς Ἰνδοὺς τὸν θεὸν τοῦτον παρ' ἑαυτοῖς ἀποφαίνεσθαι γεγονέναι, καὶ τὰ περὶ τὴν φυτείαν τῆς ἀμπέλου φιλοτεχνήσαντα μεταδοῦναι τῆς τοῦ οἴνου χρήσεως τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώποις. ἡμεῖς δὲ τὰ κατὰ μέρος περὶ τούτων εἰρηκότες νῦν τὰ παρὰ τοῖς Ἑλλήσι λεγόμενα περὶ τοῦ θεοῦ τούτου διέξιμεν.

otras las ideó. **3.** Y mientras a lo largo del tiempo los primeros inventores son desconocidos por la mayoría, éste heredó el plan de vida y la fama de sus antecesores. No sólo le ocurrió a éste lo que acabamos de decir, sino también después a Heracles. **4.** Pues como son dos los predecesores que tienen el mismo nombre, cuentan que uno, el Heracles más antiguo, nació en Egipto, y que, tras someter con las armas una gran parte del mundo habitado colocó una estela en Libia, y que el segundo, que fue uno de los ideos dáctilos de Creta, y que fue un mago y un estratego, estableció los juegos olímpicos. Y el último, que nació de Alcmena y Zeus un poco antes de la guerra de Troya, recorrió una gran parte del mundo habitado y sirvió a las órdenes de Euristeo. **5.** Y cuando realizó todos sus trabajos, colocó también una estela en Europa, y por tener el mismo nombre y semejante plan de vida, al pasar el tiempo, cuando murió heredó las acciones de los más antiguos, como si hubiera habido sólo un Heracles en todo el tiempo anterior. **6.** A favor de que hubo varios Dionisos, junto con otras pruebas, intentamos citar la Titanomaquia. Pues como todos están de acuerdo en que Dioniso luchó al lado de Zeus en la batalla contra los Titanes, dicen que de ningún modo es posible establecer la generación de los Titanes en la época de Sémele, ni afirmar que Cadmo, el hijo de Agénor, es más viejo que los dioses olímpicos. Tales cosas cuentan los libros sobre Dioniso. Nosotros, que hemos llevado a cabo la intención expuesta al principio, terminamos aquí el libro tercero.

4.1.6

Empezaremos por Dioniso, porque es muy antiguo y porque concedió muy grandes beneficios a la raza de los hombres. Hemos dicho en los libros anteriores que algunos bárbaros reivindicaban el nacimiento de este dios. Por ejemplo, los egipcios afirman que el dios que ellos llaman Osiris es el que los griegos denominan Dioniso. **7.** Cuentan que este recorrió todo el mundo habitado, que fue descubridor del vino y enseñó el cultivo de la vid a los hombres, y por este beneficio obtuvo una inmortalidad unánime. Igualmente los indios afirman que este dios nació entre ellos y que tras dedicarse a lo relativo al cultivo de la vid, comunicó la utilidad del vino a los hombres por todo el mundo habitado. Nosotros, que hemos hablado de esto en detalle, ahora contaremos lo que dicen los griegos acerca de este dios.

4.2.1. Κάδμον μὲν γάρ φασι τὸν Ἀγήνορος ἐκ Φοινίκης ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀποσταλῆναι πρὸς ζήτησιν τῆς Εὐρώπης, ἐντολὰς λαβόντα ἢ τὴν παρθένον ἀγαγεῖν ἢ μὴ ἀνακάμπτειν εἰς τὴν Φοινίκην. ἐπελθόντα δὲ πολλὴν χώραν, καὶ μὴ δυνάμενον ἀνευρεῖν, ἀπογνῶναι τὴν εἰς οἶκον ἀνακομιδὴν· καταντήσαντα δ' εἰς τὴν Βοιωτίαν κατὰ τὸν παραδεδομένον χρησμὸν κτίσαι τὰς Θήβας. ἐνταῦθα δὲ κατοικήσαντα γῆμαι μὲν Ἀρμονίαν τὴν Ἀφροδίτης, γεννῆσαι δ' ἐξ αὐτῆς Σεμέλην καὶ Ἰνὼ καὶ Αὐτονόην καὶ Ἀγαύην, ἔτι δὲ Πολύδωρον. **2.** τῇ δὲ Σεμέλει διὰ τὸ κάλλος Δία μιγέντα καὶ μεθ' ἡσυχίας ποιούμενον τὰς ὁμιλίας δόξαι καταφρονεῖν αὐτῆς· διόπερ ὑπ' αὐτῆς παρακληθῆναι τὰς ἐπιπλοκάς ὁμοίας ποιεῖσθαι ταῖς πρὸς τὴν Ἥραν συμπεριφοραῖς. **3.** τὸν μὲν οὖν Δία παραγενόμενον θεοπρεπῶς μετὰ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν ἐπιφανῶς ποιεῖσθαι τὴν συνουσίαν· τὴν δὲ Σεμέλην ἔγκυον οὔσαν καὶ τὸ μέγεθος τῆς περιστάσεως οὐκ ἐνέγκασαν τὸ μὲν βρέφος ἐκτρῶσαι, ὑπὸ δὲ τοῦ πυρὸς αὐτὴν τελευτῆσαι. ἔπειτα τὸ παιδίον ἀναλαβόντα τὸν Δία παραδοῦναι τῷ Ἑρμῇ, καὶ προστάξαι τοῦτο μὲν ἀποκομίσαι πρὸς τὸ ἄντρον τὸ ἐν τῇ Νύσῃ, κείμενον μεταξὺ Φοινίκης καὶ Νείλου, ταῖς δὲ νύμφαις παραδοῦναι τρέφειν καὶ μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐπιμέλειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι τὴν ἀρίστην. **4.** διὸ καὶ τραφέντα τὸν Διόνυσον ἐν τῇ Νύσῃ τυχεῖν τῆς προσηγορίας ταύτης ἀπὸ Διὸς καὶ Νύσης. καὶ τὸν Ὅμηρον δὲ τούτοις μαρτυρῆσαι ἐν τοῖς ὕμνοις ἐν οἷς λέγει

ἔστι δέ τις Νύση, ὕπατον ὄρος, ἀνθέον ὕλη,
τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτιο ροάων.

5. τραφέντα δ' αὐτὸν ὑπὸ τῶν νυμφῶν ἐν τῇ Νύσῃ φασὶν εὐρετὴν τε τοῦ οἴνου γενέσθαι καὶ τὴν φυτείαν διδάξαι τῆς ἀμπέλου τοὺς ἀνθρώπους. ἐπιόντα δὲ σχεδὸν ὅλην τὴν οἰκουμένην πολλὴν χώραν ἐξημερῶσαι, καὶ διὰ τοῦτο τυχεῖν παρὰ πᾶσι μεγίστων τιμῶν. εὐρεῖν δ' αὐτὸν καὶ τὸ ἐκ τῆς κριθῆς κατασκευαζόμενον πόμα, τὸ προσαγορευόμενον μὲν ὑπ' ἐνίων ζῦθος, οὐ πολὺ δὲ λειπόμενον τῆς περὶ τὸν οἶνον εὐωδίας. τοῦτο δὲ διδάξαι τοὺς χώραν ἔχοντας μὴ δυναμένην ἐπιδέχεσθαι τὴν τῆς ἀμπέλου φυτείαν. **6.** περιάγεσθαι δ' αὐτὸν καὶ στρατόπεδον οὐ μόνον ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ γυναικῶν, καὶ τοὺς ἀδίκους καὶ ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων κολάζειν. καὶ κατὰ μὲν τὴν Βοιωτίαν ἀποδιδόντα τῇ πατρίδι χάριτας ἐλευθερῶσαι πάσας τὰς πόλεις, καὶ κτίσαι πόλιν ἐπώνυμον τῆς αὐτονομίας, ἣν Ἑλευθερὰς προσαγορεῦσαι.

4.3.1. στρατεύσαντα δ' εἰς τὴν Ἰνδικὴν τριετὴ χρόνῳ τὴν ἐπάνοδον εἰς τὴν Βοιωτίαν ποιήσασθαι, κομίζοντα μὲν λαφύρων ἀξιώλογον πλῆθος, καταγαγεῖν δὲ πρῶτον τῶν ἀπάντων θρίαμβον ἐπ' ἐλέφαντος Ἰνδικοῦ. **2.** καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Θρᾷκας ἀπομνημονεύοντας τῆς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδεῖξαι

4.2.1. Dicen que Cadmo, el hijo de Agénor, fue enviado por el rey a la búsqueda de Europa, con la orden de traer a la doncella o no regresar a Fenicia. Tras recorrer muchas regiones y no pudiendo encontrarla, perdió toda esperanza de regresar a casa. Llegó a Beocia y según un oráculo que había recibido fundó Tebas. Allí habitó y se casó con Harmonía, hija de Afrodita, y de ella nacieron Sémele, Ino, Autónoe, Ágave y Polidoro.

2. Zeus se acostó con Sémele por su belleza y, como se reunía con ella en secreto, ella creía que la despreciaba. Por eso, le pidió que tuviera las mismas relaciones que en el trato con Hera. **3.** Entonces Zeus se presentó brillando como un dios con los truenos y los rayos y tuvo relaciones con ella. Pero Sémele, que estaba encinta y no soportó la grandeza de la aparición, expulsó al niño y murió a causa del fuego. Luego Zeus tomó al niño y lo entregó a Hermes, y le ordenó que lo llevara a la cueva de Nisa, que está entre Fenicia y el Nilo, y que lo entregara a las ninfas para que lo alimentasen y con gran diligencia tuvieran el mejor cuidado de él. **4.** Por eso, como Dioniso fue alimentado en Nisa, recibió este nombre por Zeus y Nisa. Y Homero testimonia esto en los himnos en los que dice:

Hay una Nisa, montaña alta, sembrada de bosques
Lejos de Fenicia, cerca de las corrientes de Egipto.

5. Dicen que, después de ser alimentado por las ninfas en Nisa, fue descubridor del vino y enseñó el cultivo de la vid a los hombres. Y recorrió casi todo el mundo habitado y cultivó muchos países y por esto obtuvo grandes honores por parte de todos. Descubrió también una bebida fabricada a partir de la cebada, a la que algunos llaman “cerveza”, no muy inferior en aroma al vino. Enseñó esto a los que tenían un país que no podía admitir el cultivo de la vid. **6.** Llevó alrededor de sí también un ejército, no sólo de hombres, sino también de mujeres, y castigó a los hombres injustos e impíos. En Beocia concedió favores a la patria y liberó a todas las ciudades, y fundó una ciudad con el mismo nombre que la libertad, a la que denominó Eléuteras.

4.3.1. Tras hacer campaña militar a la India, al tercer año emprendió el regreso a Beocia, con una cantidad notable de botín, y fue el primero de todos que celebró el triunfo a lomos de un elefante indio. **2.** Los beocios, otros griegos y los tracios, para

τάς τριετηρίδας θυσίας Διονύσω, καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. **3.** διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖα τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας. **4.** κολάσαι δ' αὐτὸν πολλοὺς μὲν καὶ ἄλλους κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τοὺς δοκοῦντας ἀσεβεῖν, ἐπιφανεστάτους δὲ Πενθέα καὶ Λυκοῦργον. τῆς δὲ κατὰ τὸν οἶνον εὐρέσεως καὶ δωρεᾶς κεχαρισμένης τοῖς ἀνθρώποις καθ' ὑπερβολὴν διὰ τε τὴν ἡδονὴν τὴν ἐκ τοῦ ποτοῦ καὶ διὰ τὸ τοῖς σώμασιν εὐτονωτέρους γίνεσθαι τοὺς τὸν οἶνον πίνοντας, φασὶν ἐπὶ τὸ δεῖπνον, ὅταν ἄκρατος οἶνος ἐπιδιδῶται, προσεπιλέγειν ἀγαθοῦ δαίμονος· ὅταν δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον διδῶται κεκραμένος ὕδατι, Διὸς σωτῆρος ἐπιφωνεῖν. τὸν γὰρ οἶνον ἄκρατον μὲν πινόμενον μανιώδεις διαθέσεις ἀποτελεῖν, τοῦ δ' ἀπὸ Διὸς ὄμβρου μίγντος τὴν μὲν τέρψιν καὶ τὴν ἡδονὴν μένειν, τὸ δὲ τῆς μανίας καὶ παραλύσεως βλάπτον διορθοῦσθαι. **5.** καθόλου δὲ μυθολογοῦσι τῶν θεῶν μεγίστης ἀποδοχῆς τυγχάνειν παρ' ἀνθρώποις τοὺς ταῖς εὐεργεσίαις ὑπερβαλομένους κατὰ τὴν εὔρεσιν τῶν ἀγαθῶν Διόνυσόν τε καὶ Δήμητραν, τὸν μὲν τοῦ προσηγεστάτου ποτοῦ γενόμενον εὐρετὴν, τὴν δὲ τῆς ξηρᾶς τροφῆς τὴν κρατίστην παραδοῦσαν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.

4.4.1. Μυθολογοῦσι δὲ τινες καὶ ἕτερον Διόνυσον γεγονέναι πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου. φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπὸ τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, οὗ τὴν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολουθοῦσαν. **2.** λέγουσι δ' αὐτὸν ἀγχινόϊα διενεγκεῖν, καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς ζευγνύειν καὶ διὰ τούτων τὸν σπóρον τῶν καρπῶν ἐπιτελεῖν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ κερατίαν αὐτὸν παρεισάγουσι. καὶ τὸν μὲν ἐκ Σεμέλης γενόμενον ἐν τοῖς νεωτέροις χρόνοις φασὶ τῷ σώματι γενέσθαι τρυφερὸν καὶ παντελῶς ἀπαλόν, εὐπρεπεῖα δὲ πολὺ τῶν ἄλλων διενεγκεῖν καὶ πρὸς τὰς ἀφροδισιακὰς ἡδονὰς εὐκατάφορον γεγονέναι, κατὰ δὲ τὰς στρατείας γυναικῶν πλῆθος περιάγεσθαι καθωπλισμένων λόγχαις τεθυρσωμέναις. **3.** φασὶ δὲ καὶ τὰς Μούσας αὐτῷ συναποδημεῖν, παρθένους οὔσας καὶ πεπαιδευμένας διαφερόντως· ταύτας δὲ διὰ τε τῆς μελωδίας καὶ τῶν ὀρχήσεων, ἔτι δὲ τῶν ἄλλων τῶν ἐν παιδείᾳ καλῶν ψυχαγωγεῖν τὸν θεόν. φασὶ δὲ καὶ παιδαγωγὸν καὶ τροφέα συνέπεσθαι κατὰ τὰς στρατείας αὐτῷ Σειληνόν, εἰσηγητὴν καὶ διδάσκαλον γινόμενον τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων, καὶ μεγάλα συμβάλλεσθαι τῷ Διονύσῳ πρὸς ἀρετὴν τε καὶ δόξαν. **4.** καὶ κατὰ μὲν τὰς ἐν

recordar la campaña a la India, realizan sacrificios bienales a Dioniso, y creen que el dios se aparece a los hombres en ese periodo de tiempo. **3.** Por eso, en muchas ciudades griegas, cada dos años se reúnen grupos báquicos de mujeres y a las doncellas les está permitido llevar tirsos y entusiasmarse gritando ¡evohé! y honrando al dios. Las mujeres casadas, en grupos, hacen sacrificios al dios, celebran las fiestas y en una palabra cantan himnos a la presencia de Dioniso, imitando a las ménades, que se cuenta que desde antiguo acompañaban al dios. **4.** Castigó a muchos impíos y a otros que parecían serlo en todo el mundo habitado, los más famosos Penteo y Licurgo. Cuando se concedió el descubrimiento y regalo del vino a los hombres con gran satisfacción por el placer de su consumo y porque hace más vigorosos de cuerpo a quienes beben el vino, dicen que en el banquete, cuando se sirve vino sin mezclar, se brinda por el buen demon. Pero cuando después del banquete se sirve mezclado con agua, se invoca a Zeus salvador. Pues el vino, bebido sin mezcla, produce estados de locura, pero mezclado con la lluvia de Zeus el disfrute y el placer permanecen, y el peligro de la locura y parálisis se aplaca. **5.** En resumen, cuentan que obtienen la mayor aprobación por parte de los hombres los dioses que los colman de beneficios con el descubrimiento de bienes, a saber, Dioniso y Deméter, uno fue el descubridor de la bebida más dulce, y la otra concedió a la raza de los hombres el mejor de los alimentos secos.

4.4.1. Algunos cuentan que hubo también otro Dioniso que antecedió a éste en muchos años. Pues dicen que hubo un Dioniso, hijo de Zeus y Perséfone, llamado por algunos Sabazio, cuyo nacimiento, sacrificios y honras se celebran de noche y a escondidas, por la vergüenza que resulta de las relaciones entre sexos. **2.** Dicen que él destacó por su sagacidad, y fue el primero en intentar uncir a los bueyes, y con ellos realizó la siembra de los frutos. Por esto lo representan también con cuernos. Dicen que el Dioniso nacido de Sémele en tiempos más recientes fue afeminado de cuerpo, y completamente delicado, pero superó a los demás en belleza y fue muy inclinado a los placeres amorosos, y en las campañas militares llevó a su alrededor una multitud de mujeres armadas con lanzas en forma de tirso. **3.** Dicen también que le acompañaron las Musas, que son doncellas y habían sido educadas de modo distinguido. Éstas, con sus cantos y bailes e incluso con los demás talentos de su educación cautivaban al dios. Dicen que le acompañó en sus campañas su pedagogo y ayo Sileno, que fue su consejero y maestro de las más bellas enseñanzas, y contribuyó en gran medida al valor y la fama de Dioniso. **4.** Y en los combates de las guerras se revistió con armas guerreras y pieles de

τοῖς πολέμοις μάχας ὅπλοις αὐτὸν πολεμικοῖς κεκοσμηθῆσαι καὶ δοραῖς παρδάλων, κατὰ δὲ τὰς ἐν εἰρήνῃ πανηγύρεις καὶ ἑορτὰς ἐσθῆσιν ἀνθιναῖς καὶ κατὰ τὴν μαλακότητα τρυφεραῖς χρῆσθαι. πρὸς δὲ τὰς ἐκ τοῦ πλεονάζοντος οἴνου κεφαλαλγίας τοῖς πίνουσι γινομένας διαδεδέσθαι λέγουσιν αὐτὸν μίτρα τὴν κεφαλὴν, ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ μιτρηφόρον ὀνομάζεσθαι· ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς μίτρας ὕστερον παρὰ τοῖς βασιλεῦσι καταδειχθῆναι τὸ διάδημά φασι. **5.** διμήτορα δ' αὐτὸν προσαγορευθῆναι λέγουσι διὰ τὸ πατρὸς μὲν ἑνὸς ὑπάρξαι τοὺς δύο Διονύσους, μητέρων δὲ δυοῖν. κεκληρονομηκέναι δὲ τὸν νεώτερον καὶ τὰς τοῦ προγενεστέρου πράξεις· διόπερ τοὺς μεταγενεστέρους ἀνθρώπους, ἀγνοοῦντας μὲν τάληθές, πλανηθέντας δὲ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ἔνα γεγονέναι νομίσαι Διόνυσον. **6.** τὸν δὲ νάρθηκα προσάπτουσιν αὐτῷ διὰ τινὰς τοιαύτας αἰτίας. κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς εὔρεσιν τοῦ οἴνου μήπω τῆς τοῦ ὕδατος κράσεως εὐρημένης ἄκρατον πίνειν τὸν οἶνον· κατὰ δὲ τὰς τῶν φίλων συναναστροφὰς καὶ εὐωχίας τοὺς συνεορτάζοντας δαψιλῇ τὸν ἄκρατον ἐμφορησαμένους μανιώδεις γίνεσθαι, καὶ ταῖς βακτηρίαις ξυλίναις χρωμένους ταύταις ἀλλήλους τύπτειν. **7.** διὸ καὶ τινῶν μὲν τραυματιζομένων, τινῶν δὲ καὶ τελευτώντων ἐκ τῶν καιρίων τραυμάτων, προσκόμενα τὸν Διόνυσον ταῖς τοιαύταις περιστάσεσι τὸ μὲν ἀποστῆσαι τοῦ πίνειν δαψιλῇ τὸν ἄκρατον ἀποδοκιμάσαι διὰ τὴν ἡδονὴν τοῦ ποτοῦ, καταδεῖξαι δὲ νάρθηξιν χρῆσθαι καὶ μὴ ξυλίναις βακτηρίαις.

4.5.1. Ἐπωνυμίας δ' αὐτῷ τοὺς ἀνθρώπους πολλὰς προσάψαι, τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ τῶν περὶ αὐτὸν ἐπιτηδευμάτων λαβόντας. Βακχεῖον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν συνεπομένων βακχῶν ὀνομάσαι, Ληναῖον δὲ ἀπὸ τοῦ πατῆσαι τὰς σταφυλὰς ἐν ληνῷ, Βρόμιον δ' ἀπὸ τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ γενομένου βρόμου· ὁμοίως δὲ καὶ πυριγενῇ διὰ τὴν ὁμοίαν αἰτίαν ὠνομάσθαι. **2.** Θρίαμβον δ' αὐτὸν ὀνομασθῆναί φασιν ἀπὸ τοῦ πρῶτον τῶν μνημονευομένων καταγαγεῖν ἀπὸ τῆς στρατείας θρίαμβον εἰς τὴν πατρίδα, τὴν ἐξ Ἰνδῶν ποιησάμενον ἐπάνοδον μετὰ πολλῶν λαφύρων. παραπλησίως δὲ καὶ τὰς λοιπὰς προσηγορίας ἐπιθετικάς αὐτῷ γεγενῆσθαι, περὶ ὧν μακρὸν ἂν εἶη λέγειν καὶ τῆς ὑποκειμένης ἱστορίας ἀνοίκειον. δίμορφον δ' αὐτὸν δοκεῖν ὑπάρχειν διὰ τὸ δύο Διονύσους γεγονέναι, τὸν μὲν παλαιὸν καταπώγωνα διὰ τὸ τοὺς ἀρχαίους πάντας πωγωνοτροφεῖν, τὸν δὲ νεώτερον ὠραῖον καὶ τρυφερόν καὶ νέον, καθότι προεῖρηται. **3.** ἔνιοι δὲ λέγουσιν ὅτι τῶν μεθύοντων διττὰς διαθέσεις ἔχόντων, καὶ τῶν μὲν ἱλαρῶν, τῶν δὲ ὀργίλων γινομένων, δίμορφον ὠνομάσθαι τὸν θεόν. καὶ Σατύρους δὲ φασιν αὐτὸν περιάγεσθαι, καὶ τούτους ἐν ταῖς ὀρχήσεσι καὶ ταῖς τραγωδίαις τέρψιν καὶ πολλὴν ἡδονὴν παρέχεσθαι τῷ θεῷ. **4.** καθόλου δὲ τὰς μὲν Μούσας τοῖς ἐκ τῆς παιδείας ἀγαθοῖς ὠφελοῦσας τε καὶ τερπούσας, τοὺς δὲ Σατύρους τοῖς πρὸς γέλωτα συνεργοῦσιν

panteras, pero en los juegos y en las fiestas en época de paz utilizó vestidos bordados con flores y delicados con afeminamiento. Contra los dolores de cabeza que tienen los bebedores por abusar del vino dicen que ciñó su cabeza con una mitra, por lo cual se le llamó Mitréforo. Cuentan que de esta mitra recibieron los reyes después la diadema. **5.** Dicen que también fue denominado Dimétor, porque los dos Dionisos nacieron de un solo padre, pero de dos madres. El más joven heredó también las hazañas de su predecesor. Por eso los hombres de épocas posteriores, como desconocen la verdad, y se confunden por la similitud de los nombres, creen que hubo un solo Dioniso. **6.** Atribuyen el nártek a Dioniso por estas razones: al principio, tras el descubrimiento del vino, como no se había descubierto la mezcla con agua, el vino se bebía puro. En las reuniones de amigos y en los banquetes los convidados bebían abundantemente vino sin mezclar, y se volvían como locos, y usaban sus bastones de madera para golpearse con ellos unos a otros. **7.** Por eso, como algunos fueron heridos y otros murieron por las heridas mortales, Dioniso se irritó por tales circunstancias y aunque rechazó la prohibición de beber abundantemente vino sin mezclar, sin embargo ordenó usar el nártek y no bastones de madera.

4.5.1. Los hombres le atribuyen muchos epítetos, que toman su origen de las costumbres de Dioniso. Por ejemplo, le llaman Baco por las bacantes que lo acompañan; Leneo por pisar los racimos en un lagar; Bromio, por un trueno que se produjo en su nacimiento; e igualmente fue llamado Pirígena, por las mismas causas. **2.** Dicen que se le llama Tríambo, por es el primero de los que se recuerda que cantó un himno de triunfo en su patria después de sus campañas militares, pues emprendió el regreso de la India con un gran botín. De modo semejante le pusieron los demás epítetos, sobre los cuales sería demasiado largo hablar e inapropiado para la historia que estamos tratando. Parece que fue de doble forma, porque hubo dos Dionisos, uno antiguo, barbudo, porque todos los antiguos llevaban barba, y otro más reciente, lozano, afeminado y joven, como hemos dicho antes. **3.** Algunos dicen que, como los borrachos tienen dos estados, uno que es alegre y otro colérico, por eso llaman al dios “de doble forma”. Y dicen que llevaba alrededor a los Sátiros, y que estos, con sus bailes y cantos del macho cabrío, proporcionaban al dios disfrute y mucho placer. **4.** En resumen, las Musas, que le ayudaban y le deleitaban con los bienes de su educación, y los sátiros, que practicaban

ἐπιτηδεύμασι χρωμένους, παρασκευάζειν τῷ Διονύσῳ τὸν εὐδαίμονα καὶ κεχαρισμένον βίον. καθόλου δὲ τοῦτον τῶν θυμελικῶν ἀγώνων φασὶν εὐρετὴν γενέσθαι, καὶ θέατρα καταδείξαι, καὶ μουσικῶν ἀκροαμάτων σύστημα ποιήσασθαι· πρὸς δὲ τούτοις ἀλειτουργήτους ποιῆσαι καὶ τοὺς ἐν ταῖς στρατείαις μεταχειριζομένους τι τῆς μουσικῆς ἐπιστήμης· ἀφ' ὧν τοὺς μεταγενεστέρους μουσικὰς συνόδους συστήσασθαι τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν, καὶ ἀτελεῖς ποιῆσαι τοὺς τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύοντας. καὶ περὶ μὲν Διονύσου καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ μυθολογουμένων ἀρκεσθισόμεθα τοῖς ῥηθεῖσι στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας.

4.6.1

μυθολογοῦσιν οὖν οἱ παλαιοὶ τὸν Πρίαπον υἱὸν μὲν εἶναι Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης, πιθανῶς τὴν γένεσιν ταύτην ἐξηγούμενοι· τοὺς γὰρ οἰνωθέντας φυσικῶς ἐντετάσθαι πρὸς τὰς ἀφροδισιακὰς ἡδονάς

4.6.4

ἐν τε ταῖς τελεταῖς οὐ μόνον ταῖς Διονυσιακαῖς, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄλλαις σχεδὸν ἀπάσαις οὗτος ὁ θεὸς τυγχάνει τινὸς τιμῆς, μετὰ γέλωτος καὶ παιδιᾶς παρεισαγόμενος ἐν ταῖς θυσίαις

4.12.3

Ἄμα δὲ τούτοις πραττομένοις Ἡρακλῆς κατηγωνίσατο τοὺς ὀνομαζομένους Κενταύρους διὰ τοιαύτας αἰτίας. Φόλος ἦν Κένταυρος, ἀφ' οὗ συνέβη τὸ πλησίον ὄρος Φολόην ὀνομασθῆναι· οὗτος ξενίους δεχόμενος Ἡρακλέα τὸν κατακεχωσμένον οἶνου πίθον ἀνέωξε. τοῦτον γὰρ μυθολογοῦσι τὸ παλαιὸν Διόνυσον παρατεθεῖσθαι τινὶ Κενταύρῳ, καὶ προστάξαι τότε ἀνοῖξαι ὅταν Ἡρακλῆς παραγένηται. διόπερ ὕστερον τέτταρσι γενεαῖς ἐπιξενωθέντος αὐτοῦ μνησθῆναι τὸν Φόλον τῆς Διονύσου παραγγελίας.

4.15.1

Ζεὺς γὰρ τοὺς μὲν συναγωνισαμένους τῶν θεῶν μόνους ὠνόμασεν Ὀλυμπίους, ἵνα τῇ ταύτης τιμῇ ὁ ἀγαθὸς κοσμηθεὶς ἐπωνυμία διαφέρῃ τοῦ χείρονος· ἠξίωσε δὲ ταύτης τῆς προσηγορίας τῶν ἐκ θνητῶν γυναικῶν γενομένων Διόνυσον καὶ Ἡρακλέα, οὐ μόνον ὅτι πατὴρ ἦσαν Διός, ἀλλὰ διότι καὶ τὴν προαίρεσιν ὁμοίαν ἔσχον, εὐεργετήσαντες μεγάλα τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων.

comportamientos que contribuían a la risa, proporcionaban a Dioniso una vida feliz y placentera. En general, dicen que este fue inventor de los certámenes teatrales, mostró lugares para presenciarlos, y dispuso una multitud de audiciones musicales. Además, dejó exentos de tributos a quienes practicaron algún tipo de destreza musical durante sus campañas. Por eso las reuniones musicales posteriores están formadas por artistas de Dioniso, y han hecho exentos de impuestos a los que practican estas profesiones. Y sobre Dioniso y los hechos narrados a propósito de él, bástenos con lo dicho, pues tendemos a la justa proporción en el relato.

4.6.1

Los antiguos cuentan que Príapo fue hijo de Dioniso y Afrodita, y explican este nacimiento de modo plausible: pues los que están emborrachados tienden por naturaleza a los placeres sexuales.

4.6.4

En las ceremonias no sólo en las dionisiacas, sino también en casi todas las demás, este dios (sc. Príapo) obtiene cierto honor, y es presentado en los sacrificios con risa y burla.

4.12.3

Al tiempo que estaba haciendo estos trabajos, Heracles luchó contra los llamados Centauros por las siguientes causas: Folo era un centauro, por el cual el monte cercano se llamaba Fóloe. Este recibió a Heracles con regalos de hospitalidad y abrió una jarra de vino que había estado enterrada. Cuentan que antiguamente Dioniso se la había entregado a un centauro, y le ordenó abrirla cuando se presentara Heracles. Por eso cuatro generaciones después, cuando este recibía la hospitalidad, Folo se acordó de la orden de Dioniso.

4.15.1

Zeus llamó Olímpicos sólo a los dioses que lucharon a su lado, para que el bueno, adornado con este honor, se distinguiera del malo por el apelativo. Y consideró dignos de este nombre a Dioniso y a Heracles, de entre los que nacieron de mujer mortal, no sólo porque tenían a Zeus por padre, sino porque tuvieron la mismo comportamiento, pues beneficiaron en gran medida la vida de los hombres.

4.25.4

συνεστρατεύσατο δὲ καὶ τοῖς Ἀργοναύταις, καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα καταβῆναι μὲν εἰς ἄδου παραδόξως ἐτόλμησε, τὴν δὲ Φερσεφόνην διὰ τῆς εὐμελείας ψυχαγωγήσας ἔπεισε συνεργῆσαι ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ συγχωρῆσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ ἄδου παραπλησίως τῷ Διονύσῳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ ἄδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι.

4.61.5

καθ' ὃν δὴ χρόνον μυθολογοῦσι Διόνυσον ἐπιφανέντα, καὶ διὰ τὸ κάλλος τῆς Ἀριάδνης ἀφελόμενον τοῦ Θησέως τὴν παρθένον, ἔχειν αὐτὴν ὡς γυναῖκα γαμετὴν ἀγαπωμένην διαφερόντως. μετὰ γοῦν τὴν τελευταίαν αὐτῆς διὰ τὴν φιλοστοργίαν ἀθανάτων καταξιῶσαι τιμῶν, καταστερίσαντα τὸν ἐν οὐρανῷ στέφανον Ἀριάδνης

4.68.4

καὶ Μελάμπους μὲν μάντις ὢν τὰς Ἀργείας γυναῖκας μανείσας διὰ τὴν Διονύσου μῆνιν ἐθεράπευσεν, ἀντὶ δὲ ταύτης τῆς εὐεργεσίας χάριν ἔλαβε παρὰ τοῦ βασιλέως τῶν Ἀργείων Ἀναξαγόρου τοῦ Μεγα-πένθους τὰ δύο μέρη τῆς βασιλείας·

4.81.2

τὸν δ' οὖν Ἀπόλλω κατὰ ταύτην τὴν χώραν ἐκ Κυρήνης γεννήσαντα υἱὸν Ἀρισταῖον τοῦτον μὲν νήπιον ὄντα παραδοῦναι ταῖς Νύμφαις τρέφειν· ταύτας δὲ τῶ παιδί τρεῖς ὀνομασίας προσάψαι·καλεῖν γὰρ αὐτὸν Νόμιον, Ἀρισταῖον, Ἀγρέα. τοῦτον δὲ παρὰ τῶν Νυμφῶν μαθόντα τὴν τε τοῦ γάλακτος πῆξιν καὶ τὴν κατασκευὴν τῶν σμῆνων, ἔτι δὲ τῶν ἐλαιῶν τὴν κατεργασίαν, διδάξαι πρῶτον τοὺς ἀνθρώπους. διὰ δὲ τὴν εὐχρηστίαν τὴν ἐκ τούτων τῶν εὐρημάτων τοὺς εὐεργετηθέντας ἀνθρώπους τιμῆσαι τὸν Ἀρισταῖον ἰσοθέοις τιμαῖς, καθὰ καὶ τὸν Διόνυσον.

4.82.6

τὸ δὲ τελευταῖον μυθολογοῦσιν αὐτὸν εἰς Θράκην παραβαλόντα πρὸς Διόνυσον μετασχεῖν τῶν ὀργίων, καὶ συνδιατρίβαντα τῷ θεῷ πολλὰ μαθεῖν παρ' αὐτοῦ τῶν χρησίμων·

4.25.4

Acompañó (sc. Orfeo) en su expedición a los argonautas, y por el amor hacia su mujer se atrevió a descender de manera extraordinaria al Hades, y tras cautivar a Perséfone con su melodioso canto la convenció para que contribuyera a sus deseos y le permitiera llevarse a su mujer muerta del Hades, de un modo semejante a Dioniso; pues cuentan que este se llevó a su madre Sêmele del Hades, y otorgándole la inmortalidad la llamó Tione.

4.61.5

En aquel tiempo cuentan que Dioniso se apareció y a causa de la belleza de Ariadna le quitó la doncella a Teseo y la convirtió en su esposa y la amó de modo extraordinario. Después de su muerte, por su afecto hacia ella, la juzgó digna de honores inmortales y la catasterizó en el cielo como la Corona de Ariadna.

4.68.4

Y Melampo, que era adivino, sanó a las mujeres argivas, que habían enloquecido por la cólera de Dioniso, y a cambio de este favor recibió como gracia del rey de los argivos, Anáxagoras, hijo de Megapentes, dos partes de su reino.

4.81.2

En esta región Apolo tuvo de Cirene un hijo, Aristeo, y cuando aún era niño lo entregó a las ninfas para que lo alimentasen. Éstas le dieron al niño tres nombres: pues lo llamaron Nomio, Aristeo y Agreo. Él aprendió de las ninfas a cuajar la leche, a preparar las colmenas, e incluso a cultivar los olivos, y fue el primero en enseñarlo a los hombres. **3.** Por las ventajas de estos descubrimientos, los hombres que habían sido beneficiados honraron a Aristeo con honores dignos de dioses, como a Dioniso.

4.82.6

Cuentan que finalmente él (sc. Aristeo) visitó a Dioniso en Tracia y tomó parte en los ritos orgiásticos, y tras convivir con el dios, aprendió de él muchas cosas útiles.

5.21.2

μεγίστη ἢ Βρεττανικὴ καλουμένη. αὕτη δὲ τὸ μὲν παλαιὸν ἀνεπίμικτος ἐγένετο ξενικαῖς δυνάμεσιν· οὔτε γὰρ Διόνυσον οὔθ' Ἡρακλέα παρειλήφαμεν οὔτε τῶν ἄλλων ἡρώων [ἢ δυναστῶν] ἐστρατευμένον ἐπ' αὐτήν·

5.39.4

ἔνιοι δὲ διὰ τὴν παρ' αὐτοῖς σπανοκαρπίαν πίνουσι μὲν ὕδωρ, σαρκοφαγοῦσι δὲ τὰς τῶν ἡμέρων τε καὶ ἀγρίων ζώων σάρκας καὶ τῶν ἀπὸ τῆς χώρας λαχάνων ἐμπίμπλονται, τὴν χώραν ἔχοντες ἄβατον τοῖς προσφιλεστάτοις τῶν θεῶν Δήμητρι καὶ Διονύσῳ.

5.50.2

μυθολογοῦνται Βορέου γενέσθαι παῖδες Βούτης καὶ Λυκοῦργος οὐχ ὁμομήτριον· τὸν δὲ Βούτην ὄντα νεώτερον ἐπιβουλεύσαι τὰδελφῶ, καὶ καταφανῇ γενόμενον ἕτερον μὲν μηδὲν παθεῖν ὑπὸ τοῦ Λυκούργου, πρόσταγμα δὲ λαβεῖν ὅπως μετὰ τῶν συνεπιβουλευσάντων λαβὼν πλοῖα ζητῇ χώραν ἐτέραν εἰς κατοίκησιν. **3.** διόπερ τὸν Βούτην μετὰ τῶν συνεγκαλουμένων Θρακῶν ἐκπλεύσαντα καὶ διὰ τῶν Κυκλάδων νήσων κομιζόμενον κατασχεῖν τὴν Στρογγύλην νῆσον, καὶ ἐν ταύτῃ κατοικοῦντα λήξεσθαι πολλοὺς τῶν παραπλεόντων. σπανίζοντας δὲ γυναικῶν περιπλέοντας ἀρπάζειν ἀπὸ τῆς χώρας γυναῖκας. **4.** τῶν μὲν οὖν Κυκλάδων νήσων αἱ μὲν ὅλοσχερῶς ἔρημοι ὑπῆρχον, αἱ δ' ὀλίγοις οἰκούμεναι· διόπερ πορρωτέρω πλευσάντων αὐτῶν, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς Εὐβοίας ἀποκρουσθέντων, τῇ δὲ Θετταλίᾳ προσενεχθέντων, οἱ περὶ τὸν Βούτην ἀποβάντες ἐπὶ τὴν χώραν περιέτυχον ταῖς Διονύσου τροφοῖς περὶ τὸ καλούμενον Δρίος τῷ θεῷ ὀργιαζούσαις ἐν τῇ Φθιώτιδι Ἀχαΐᾳ. **5.** ὀρμησάντων δὲ τῶν περὶ τὸν Βούτην, αἱ μὲν ἄλλαι ῥίψασαι τὰ ἱερὰ εἰς θάλατταν ἔφυγον, αἱ δ' εἰς ὄρος τὸ καλούμενον Δρίος· Κορωνίδα δ' ἀρπαγεῖσαν συναναγκασθῆναι τῷ Βούτῃ συνοικῆσαι. ἐπὶ δὲ τῇ ἀρπαγῇ καὶ τῇ ὕβρει χαλεπῶς φέρουσαν ἐπικαλέσασθαι τὸν Διόνυσον βοηθῆσαι αὐτῇ. τὸν δὲ μανίαν ἐμβαλεῖν τῷ Βούτῃ, καὶ διὰ τοῦτο παρακόψαντα ῥῖψαι ἑαυτὸν εἰς τι φρέαρ καὶ τελευτῆσαι.

5.51.4

καὶ κατὰ τὸν ὕπνον ἰδὼν τὸν Διόνυσον ἀπειλοῦντα αὐτῷ, εἰ μὴ ἀπολείψει τὴν Ἀριάδην αὐτῷ, φοβηθεὶς κατέλιπε καὶ ἐξέπλευσε. Διόνυσος δὲ νυκτὸς ἀπήγαγε τὴν

5.21.2

Hay muchas islas en el océano, de las cuales la más grande se llama Britania. Esta, en tiempos antiguos, permaneció sin ser visitada por ejércitos extranjeros. Pues hemos recibido por tradición que ni Dioniso ni Heracles ni ningún otro de los héroes hizo campaña contra ella.

5.39.4

Algunos (sc. los ligures), por escasez de frutos, beben agua y comen la carnes de los animales domésticos y salvajes y se sacian con las verduras de su región, pues tienen una región no transitada por los dioses más agradables, Deméter y Dioniso.

5.50.2

Cuentan que Bóreas tuvo unos hijos no de la misma madre, Butes y Licurgo. Butes, que era el más joven, tendió una trampa a su hermano y, cuando fue descubierto, no sufrió ningún castigo por parte de Licurgo, sino que recibió la orden de coger unos barcos con sus cómplices y buscar una región para habitarla. **3.** Por eso Butes navegó con los llamados tracios, los llevó por las islas Cícladas, ocuparon la isla Estróngile y vivieron en ella. Hicieron actos de piratería contra muchos navegantes. Como carecían de mujeres, navegaron en torno para raptar mujeres de la región. **4.** De las islas Cícladas, unas estaban completamente desiertas, y otras habitadas por unas pocas personas. Por eso, ellos navegaron lejos, fueron rechazados de Eubea y se dirigieron a Tesalia, donde los que estaban con Butes desembarcaron y se encontraron con las nodrizas de Dioniso, que celebran las orgías del dios junto al llamado Drío, en la Ftiótide aquea. **5.** cuando los que estaban con Butes se lanzaron hacia ellas, unas arrojaron los objetos sagrados y huyeron al mar y otras al monte llamado Dríos. Pero Coronis fue capturada y obligada a cohabitar con Butes. Y como a duras penas soportaba su captura y la violencia de que había sido objeto invocó a Dioniso para que la ayudara. Y él envió la locura a Butes, que, enloquecido, se arrojó a un pozo y se mató.

5.51.4

Vio (sc. Teseo) en un sueño a Dioniso que lo amenazaba, si no le dejaba a Ariadna, así que tuvo miedo, la abandonó y se echó a la mar. Dioniso, de noche, se lle-

Ἀριάδνην εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Δρίος· καὶ ἐν ἀρχῇ μὲν ἠφανίσθη ὁ θεός, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ ἡ Ἀριάδνη ἄφαντος ἐγενήθη.

5.52.1

μυθολογοῦσι δὲ Νάξιοι περὶ τοῦ θεοῦ τούτου, φάσκοντες παρ' αὐτοῖς τραφῆναι [τὸν θεόν], καὶ διὰ τοῦτο τὴν νῆσον αὐτῷ γεγονέναι προσφιλεστάτην καὶ ὑπὸ τινων Διονυσιάδα καλεῖσθαι. **2.** τὸν γὰρ Δία κατὰ τὸν παραδεδομένον μῦθον, τότε κεραυνωθείσης Σεμέλης πρὸ τοῦ τεκεῖν, τὸ βρέφος λαβόντα καὶ ἐρράψαντα εἰς τὸν μηρόν, ὡς ὁ τέλειος τῆς γενέσεως χρόνος ἦλθε, βουλόμενον λαθεῖν τὴν Ἥραν, ἐξελεῖν τὸ βρέφος ἐν τῇ νῦν Νάξῳ, καὶ δοῦναι τρέφειν ταῖς ἐγχωρίοις Νύμφαις Φιλίᾳ καὶ Κορωνίδι καὶ Κλείδῃ· κεραυνῶσαι δὲ τὴν Σεμέλην πρὸ τοῦ τεκεῖν, ὅπως μὴ ἐκ θνητῆς, ἀλλ' ἐκ δυεῖν ἀθανάτων ὑπάρξας εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀθάνατος ᾗ. **3.** διὰ δὲ τὴν εἰς τὸν Διόνυσον εὐεργεσίαν ἐν τῇ τροφῇ τὰς χάριτας ἀπολαβεῖν τοὺς ἐγχωρίους·

5.72.5

Τοῦ δὲ Διὸς ἐκγόνους φασὶ γενέσθαι θεὰς μὲν Ἀφροδίτην καὶ Χάριτας, πρὸς δὲ ταύταις Εἰλείθυιαν καὶ τὴν ταύτης συνεργὸν Ἄρτεμιν, καὶ τὰς προσαγορευομένας Ὠρας, Εὐνομίαν τε καὶ Δίκην, ἔτι δ' Εἰρήνην καὶ Ἀθηνᾶν καὶ Μούσας, θεοὺς δὲ Ἥφαιστον καὶ Ἄρην καὶ Απόλλωνα, πρὸς δὲ τούτοις Ἑρμῆν καὶ Διόνυσον καὶ Ἡρακλέα.

5.75.4

Διόνυσον δὲ μυθολογοῦσιν εὐρετὴν γενέσθαι τῆς τ' ἀμπέλου καὶ τῆς περὶ ταύτην ἐργασίας, ἔτι δ' οἴνοποιίας καὶ τοῦ πολλοὺς τῶν ἐκ τῆς ὀπάρας καρπῶν ἀποθησαυρίζεσθαι καὶ τὰς χρείας καὶ τὰς τροφὰς παρέχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐπὶ πολὺν χρόνον. τοῦτον δὲ τὸν θεὸν γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων· πλείονας γὰρ Διονύσους συμβαίνει γεγονέναι, περὶ ὧν ἡμεῖς σαφέστερον τὰ κατὰ μέρος ἐν οἰκειοτέροις καιροῖς ἀναγεγράφαμεν. **5.** οἱ δ' οὖν Κρήτες τῆς παρ' αὐτοῖς γενέσεως τοῦ θεοῦ πειρῶνται σημεῖα φέρειν, λέγοντες ὅτι περὶ τὴν Κρήτην δύο νήσους κτίσας ἐπὶ τῶν καλουμένων διδύμων κόλπων Διονυσιάδας ἀφ' ἑαυτοῦ προσηγόρευσεν, ὅπερ μηδαμοῦ τῆς οἰκουμένης αὐτὸν ἐτέρωθι πεποιηκέναι.

vó a Ariadna al monte llamado Drío. Y al principio el dios desapareció y Ariadna se volvió invisible.

5.52.1

Los habitantes de Naxos cuentan un mito sobre Dioniso, diciendo que fue criado en su región y por esto la isla fue muy querida por él y fue llamada por algunos Dionisiada. **2.** Pues Zeus, según el mito que se ha transmitido, cuando Sémele fue fulminada por el rayo antes de dar a luz, cogió el niño y lo cosió en su muslo. Cuando se cumplió el tiempo de la gestación, quiso ocultarlo a Hera y llevó el niño a la actual Naxos y se lo dio a las ninfas locales, Filia, Coronis y Clide, para que lo alimentaran. Fulminó con el rayo a Sémele antes de dar a luz, para que el niño naciera no de una mortal, sino de dos inmortales y así fuera inmortal desde su nacimiento. **3.** Y por el beneficio a Dioniso en su crianza los de Naxos recibieron favores de él.

5.72.5

Dicen que hijos de Zeus fueron las diosas Afrodita y las Gracias, y además de éstas, Ilitía y su ayudante Ártemis, las llamadas Horas -Eunomía, Dike e Irene-, Atenea y las Musas, y los dioses Hefesto, Ares y Apolo, y además de éstos, Hermes, Dioniso y Heracles.

5.75.4

Cuentan que Dioniso fue el descubridor de la vid y de su cultivo, e incluso de la elaboración del vino y del almacenamiento de muchos frutos del otoño y de proporcionar a los hombres su uso y alimentación con ellos durante mucho tiempo. Dicen que este dios nació de Zeus y Perséfone en Creta, del que Orfeo en los ritos de iniciación transmitió que fue despedazado por los Titanes. Resulta que hubo varios Dionisos, sobre los cuales nosotros hemos escrito más claramente en detalle en los momentos oportunos. **5.** Los cretenses pretenden aportar pruebas del nacimiento del dios en su isla, diciendo que formó dos islas en los llamados Golfos Gemelos y las denominó Dionisiadas a partir de su propio nombre, lo cual no había hecho en ninguna otra parte del mundo habitado.

6.1.2

ἐτέρους δὲ λέγουσιν ἐπιγίους γενέσθαι θεούς, διὰ δὲ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἀθανάτου τετευχότας τιμῆς τε καὶ δόξης, οἷον Ἡρακλέα, Διόνυσον, Ἀρισταῖον, καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς τούτοις ὁμοίους.

6.4.1

Saturnum Pherecydes ante omnes refert coronatum, Iovem Diodorus post devictos Titanas hoc munere a ceteris honoratum; dat et Priapo taenias idem et Ariadnae sertum ex auro et Indicis gemmis, Vulcani opus, Liberi munus ac postea sidus.

15.40.2

ἐκ ταύτης δ' ὀρμηθέντες παρεισέπεσον εἰς τὴν Φιάλειαν, καὶ Διονυσίων κατὰ τύχην ὄντων ἐπιπεσόντες ἀπροσδοκῆτως τοῖς ἐν τῷ θεάτρῳ καθημένοις, καὶ πολλοὺς ἀποσφάζαντες, οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ συναπονοήσασθαι πείσαντες, ἀνεχώρησαν εἰς τὴν Σπάρτην.

16.36.3

Κλέαρχος δ' ὁ Ἡρακλείας τύραννος Διονυσίων ὄντων ἐπὶ θεῶν βαδίζων ἀνηρέθη, ἄρξας ἔτη δεκαδύο.

17.1

κζ'. Περὶ τῆς εἰς τὸν Διόνυσον ἀμαρτίας καὶ τῆς παρὰ τὸν πότον ἀναιρέσεως Κλείτου.

λγ'. Ὡς τὴν Νυσίαν ὀνομαζομένην πόλιν εὐεργέτησε διὰ τὴν ἀπὸ Διονύσου συγγένειαν.

17.72.4

συνεπευφημούντων δὲ καὶ ἄλλων καὶ λεγόντων μόνῳ τὴν πρᾶξιν ταύτην προσήκειν Ἀλεξάνδρῳ καὶ τοῦ βασιλέως συνεξαρθέντος τοῖς λόγοις πάντες ἀνεπήδησαν ἐκ τοῦ πότου καὶ τὸν ἐπινίκιον κῶμον ἄγειν Διονύσῳ παρήγγειλαν.

6.1.2

Dicen que otros dioses fueron terrestres y por su beneficencia a los hombres obtuvieron un honor y fama inmortales, como Heracles, Dioniso, Aristeo, y otros muchos semejantes a éstos.

6.4.1

Ferecides cuenta que Saturno fue coronado antes que todos; Diodoro dice que Júpiter, después de vencer a los Titanes, fue honrado por los demás con este privilegio. Él mismo otorga a Príapo las cintas, a Ariadna la corona de oro y gemas de la India, obra de Vulcano, regalo para Líber (= Dioniso) y luego convertida en constelación.

15.40.2

Partiendo desde allí (sc. desde Heraea) atacaron furtivamente Fialia cuando por casualidad se celebraran las fiestas dionisiacas, y tras atacar a los que estaban sentados en el teatro, mataron a muchos y convencieron a no pocos de que se unieran a ellos y se retiraron a Esparta.

16.36.3

Clearco, tirano de Heraclea, fue asesinado en la celebración de las fiestas dionisiacas, cuando caminaba a ver el espectáculo, después de haber gobernado doce años.

17.1

-Sobre la falta contra Dioniso y la muerte de Clito en el banquete.

-Cómo benefició (sc. Alejandro Magno) a la ciudad llamada Nisia por su parentesco con Dioniso.

17.72.4

Otros aprobaron con aclamaciones unánimes y dijeron que esta acción era sólo digna de Alejandro y cuando el rey se excitó con estas palabras, todos se levantaron del banquete y ordenaron llevar a cabo una procesión victoriosa en honor de Dioniso.

17.106.1

Μόγισ δὲ περάσας τὴν ἔρημον ἤκεν εἰς χώραν οἰκουμένην καὶ πάντων τῶν χρησίμων εὐποροῦσαν. ἐν ταύτῃ δὲ προσαναλαβὼν τὴν δύναμιν ἐφ' ἑπτὰ μὲν ἡμέρας προΐει κεκοσμημένη τῇ δυνάμει πανηγυρικῶς καὶ Διονύσῳ κῶμον ἤγαγεν ἐορτάζων καὶ μέθῃ καὶ πότοις χρώμενος κατὰ τὴν ὁδοιορίαν.

19.45.4

τοῦ δ' ὕδατος παραδόξως ἀθροιζομένου πᾶς μὲν ὁ περὶ τὸ δεῖγμα καὶ Διονύσιον τόπος ἐπεπλήρωτο, πρὸς δὲ τὸ Ἀσκληπιεῖον ἤδη τοῦ λιμνάζοντος τόπου προσιόντος ἐκπλαγεῖς μὲν ἦσαν ἅπαντες, πρὸς δὲ τὴν σωτηρίαν διαφόροις ἐχρῶντο κρίσεσιν.

20.92.4

ἐπὶ δὲ τούτοις ὑπῆρχε καὶ τῇ ψυχῇ μετέωρος καὶ μεγαλοπρεπὴς καὶ καταφρονῶν οὐ τῶν πολλῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ταῖς δυναστείαις ὄντων, καὶ τὸ πάντων ιδιώτατον, κατὰ μὲν τὴν εἰρήνην ἐν μέθαις διέτριβε καὶ συμποσίοις ἔχουσιν ὀρχήσεις καὶ κώμους καὶ τὸ σύνολον ἐζήλου τὴν νυθολογουμένην ποτὲ γενέσθαι κατ' ἀνθρώπους τοῦ Διονύσου διάθεσιν, κατὰ δὲ τοὺς πολέμους ἐνεργὸς ἦν καὶ νήφων, ὥστε παρὰ πάντας τοὺς ἐργατευομένους ἐναγώνιον παρέχεσθαι τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν.

17.106.1

A duras penas cruzó (sc. Alejandro Magno) el desierto y llegó a una región habitada y se aprovisionó de todo lo necesario. Tras hacer descansar aquí a su ejército durante siete días, marchó al frente del ejército engalanado pomposamente y celebró una fiesta en honor de Dioniso, bebiendo y festejando durante su viaje.

19.45.4

El agua se acumuló extraordinariamente (sc. en Rodas) e inundó toda la región en torno al mercado y al templo de Dioniso. Cuando la inundación alcanzaba ya hasta el templo de Asclepio, todos se asustaron y pusieron en práctica distintos planes para salvarse.

20.92.4

Además fue (sc. Demetrio Poliorcetes) altivo de espíritu y orgulloso, y despreció no sólo a la multitud, sino también a los que estaban en el poder, y lo más peculiar de todo, en época de paz pasó el tiempo entre borracheras y banquetes acompañados de bailes y fiestas y, en una palabra, imitó el comportamiento que cuentan que tuvo Dioniso entre los hombres, pero en época de guerra era enérgico y sobrio, de tal manera que por encima de todos los que practican la lucha él ofreció su cuerpo y su alma.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Aheri, D.; Lloyd, A. y Corcella, A. (2007), *A commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford.
- Allen, T. W., Halliday, W. R. y Sikes, E. E. (eds.) (1980) *Homeric hymns*, Amsterdam [Oxford, 1936]
- Ambühl, A. (2002) “Telchines”, *Neue Pauly* 12.1, coll. 86-87.
- Arrighetti, G. (1984), *Esiodo. Teogonia*, Milán.
- Astour, M.C. (1967), *Hellenosemitica*, Leiden.
- Athanassakis, A. (1976), *The Homeric hymns*, Baltimore.
- Aura Jorro, F. (1999), *Diccionario micénico. Volumen I*, Madrid.
- Barrigón Fuentes, C. (1999), “Las Musas, Dioniso y el vino en Plutarco”, en Montes, J. G.-Sánchez, M.-Gallé, R. J. (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio español sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 de mayo de 1998*, Madrid, pp. 93-103.
- Bechtel, F. (1921), *Die griechische Dialekte. Erster Band*, Berlín [1963].
- Bérard, V. (ed.) (1924), *L’Odysée. Tome II: chants VIII-XV*, París [1974⁹].
- Bernabé, A. (ed.) (1979), *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid.
- Bernabé, A. (1995), “Una cosmogonía cómica: Aristófanes, Aves 685ss” en López Férez, J. A. (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, pp. 195-211.

- Bernabé, A., (1996), “La fórmula órfica «Cerrad las puertas, profanos». Del profano religioso al profano en la materia”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1, pp. 13-37.
- Bernabé, A. (1998), “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos”, en Sánchez Fernández, C. – Cabrera Bonet, P. (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia, pp. 29-30.
- Bernabé, A. (2000), “Tradiciones órficas en Diodoro” en Alganza Roldán, M. – Camacho Rojo, J. M. - Fuentes González, P.P. – Villena Ponsoda, M. (eds.), *EIIIKEIA. Homenaje al profesor Jesús Lens Tuero*, Granada, pp. 37-54.
- Bernabé, A. (2002a), “Referencias a textos órficos en Diodoro”, en Torracca, L. (ed.), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Nápoles, pp. 67-96.
- Bernabé, A. (2002b), “La toile de Penélope. A-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ?”, *RHR* 219, pp. 401-433.
- Bernabé, A. (2002c), “La théogonie orphique du Papyrus de Derveni”, *Kernos* 15, pp. 91-129.
- Bernabé, A. (2003), “Autour du mythe sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques”, en Accorinti, D. – Chuvín, P. (eds.), *Des géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria, pp. 25-39.
- Bernabé, A. (2004), “Un fragmento de los Cretenses de Eurípides”, en López Férez, J. A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, Madrid, pp. 257-286.
- Bernabé, A. (ed.) (2004), *Poetae graeci epici. Testimonia et Fragmenta. Pars II, Fasc. I, 2 y 3*, Múnich-Leipzig.
- Bernabé, A. (2008), “Ex oriente. Paralelos próximo orientales de mitos y creencias órficos”, en Bernabé, A. – Casadesús, F. (eds), *Orfeo y la tradición órfica*, vol. 2, Madrid, pp. 899-931.

- Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld, the Orphic Gold Tablets*, Leiden.
- Betegh, G. (2004), *The Derveny Papyrus. Cosmology, theology and interpretation*, Cambridge.
- Bettini, M. 1993: “Un Dioniso di gesso. Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6,1 sgg. (Orph. fr. 214 Kern)”, *QUCC* 43, 103-108.
- Blech, M. (1982), *Studien zur Kranz bei den Griechen*, Berlín-Nueva York.
- Blümner, H. 1912: s.v. Gypsum, *RE* 7.2, coll. 2092-2100
- Bommelaer, B. (ed.) (1989), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre III*, París.
- Bornmann, F. (1975), “Sulla spedizione di Dioniso in India nel poema di Nonno”, *SIFC* 47, pp. 52-67.
- Bosworth, A.B. (1996a), *Alexander and the East. The tragedy of triumph*, Oxford.
- Bosworth, A. B. (1996b), “The historical setting of Megasthenes’ Indica”, *CPh* 91, pp. 113-127.
- Boyance, P. (1936), *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, París [1993²]
- Boyancé, P. (1966), “Dionysiaca. A propos d’une étude récente sur l’initiation dionysiaque”, *REA* 68, pp. 33-60.
- Brandenburg, H. (1966), *Studien zur Mitra*, Münster.
- Brandenstein, W. (1936) “ἱάμβος, θρίάμβος, διθύραμβος”, *IF* 54, pp. 34-38.

- Breasted, J. A. (1912), *Development of religion and thought in ancient Egypt*, Filadelfia [1972].
- Bredow, I. von (2001), "Strymon", *Neue Pauly* 11, coll. 1058.
- Bremmer, J. (1984), "Greek menadism reconsidered", *ZPE* 55, pp. 267-286.
- Bremmer, J. (1992) "Dionisos travesti" en Moreau, A (ed.), *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991, Tome I*, Montpellier, pp. 189-198.
- Brisson, L. (1992), "Le corps dionysiaque. L'anthropologie décrite dans Le commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3-6) attribue a Olympiodore est-elle orphique?" en Goulet-Cazé, M. O. –Madec, G. –O'Brien, D. (eds.), *Σοφίης Μαυήτορες. Hommages à Jean Pépin*, Paris, pp. 481-499.
- Brown, R. (1897), *The great Dionysiak myth, Part. 2*, Londres [2004].
- Bruce Long, J. (1971), "Siva and Dionysos. Visions of terror and bliss", *Numen* 18, pp. 180-209.
- Brugmann, K. (1896), "Ἀριᾶδνη", *IF* 5, pp. 379-380.
- Burgess, Henry A. (2003), *Journal of sacred literature and biblical record, April 1855 to July 1855*, Whitefish (Montana).
- Burkert, W. (1983), *Homo necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley-Los Angeles (trad. ingl.).
- Burkert, W. (2007), *Religión griega: arcaica y clásica*, Madrid (trad. esp.).
- Burton, A. (1972), *Diodorus Siculus, Book I. A commentary*, Leiden.

-Calame, C. (1977), *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque. Vol. II Alcman*, Roma.

-Calame, C. (1990), *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausana.

-Camassa G. (1995), “Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine orfiche”, en Cassio, A. C. –Pocetti, P. (eds.), *Forme de religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del convegno Napoli 14-15 dicembre 1993*, Pisa-Roma, pp. 171-182.

-Cappelletto, P. (ed.) (2003), *I frammenti di Mnasea*, Milán.

-Carpenter, T. (1986), *Dionysian imagery in archaic greek art*, Oxford.

-Casadio, G. (1990), “I cretesi di Euripide e l'ascesi orfica”, *Didattica del classico* 2, Foggia, pp. 278-310.

-Casadio, G. (1994), *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.

-Casadio, G. (1996), “Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto”, en Italo Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno Plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Nápoles, pp. 201-227.

-Casadio, G. (1999), *Il vino del anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.

-Chamoux, F. y Bertrac, P. (ed.) (1993), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique, Tome I*, París.

-Chantraine, P. (1975-1977), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París.

-Chuvín, P. (1991), *Mythologie et géographie dionysiaques*, Clermont-Ferrand.

- Chuvín, P. (ed.) (1992), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, Tome III, Chants VI-VIII*, París.
- Clark, R. J. (1979), *Catabasis: Vergil and the wisdom tradition*, Amsterdam.
- Clinton, K (1998), “Eumolpos”, *Neue Pauly* 4, coll. 254.
- Colli, G. (1978), *La sapienza greca II. Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Milán.
- Coppolla A. (1998), “Erodoto e la libia occidentale. Dal lago Tritone alla legenda troiana” en Erodoto e l’occidente”, *Supplementi a Kokalos* 15, Roma.
- Craig MacLagan, R. (1909), *Religio scotica*, Edimburgo.
- Cumont, F. (1911), *Oriental religions in roman paganism*, Nueva York (trad. ingl.) [1956].
- Dahlquist, A. (1962), *Megasthenes and indian religion*, Uppsala [Delhi, 1977].
- Danielou, A. (1987) *Shiva et Dionisos: la religión de la Naturaleza y del Eros*, Barcelona (trad. esp.).
- Daraki, M. (2005), *Dioniso y la madre tierra*, Madrid (trad. esp.).
- De Cuenca, L. A. (1976), *Euforión de Calcis. Fragmentos y epigramas*, Madrid.
- Détienne, M. (1983), *La muerte de Dionisos*, Madrid (trad. esp.).
- Deubner, L. (1932), *Attische Feste*, Berlín [Hildesheim, 1962] .
- Dietrich, B.C. (1958), “Dionysus Liknites”, *CQ (New Series)* 8, pp. 244-248.

- Díez de Velasco, F. y Molinero Polo, M.A. (1994), “Hellenoaegyptiaca. Influences égyptiennes dans l’imaginaire grec de la mort: quelques exemples d’un emprunt supposé (Diodore I, 92, 1-4 ; I, 96, 4-8)”, *Kernos* 7, pp. 75-93.
- Dihle, A. (1987), “Dionysos in Indien” en Pollet, G. (ed.), *India and the ancient world*, Lovaina, pp. 47-57.
- Dillon, M. (2002), *Girls and women in classical Greek religion*, Londres – Nueva York.
- Di Marco, M. (1993), “Dioniso ed Orfeo nelle Bassaride di Eschilo”, en Masaracchia, A. (ed.), *Atti del seminario nazionale (Roma-Perugia 1985-1991)*, Roma.
- Dodds, E. R. (1940), “Menadism in the Bacchae”, *HThR* 33, pp. 155-176.
- Dodds, E. R. (ed) (1944), *Euripides. Bacchae*, Oxford [1960²].
- Dodds, E. R. (1980), *Los griegos y lo irracional*, Madrid (trad. esp.).
- Doniger O’Flaherty, W. (1980), “Dionysus and Siva: parallel patterns in two pairs of myths”, *HR* 20, pp. 81-111.
- Dorey, S. (2003), *The master of speech*, Victoria (Columbia Británica)
- Drews, R. (192), “Diodorus and his sources”, *AJPh* 83, pp. 383-392.
- Dunbar, N. (ed.) (1995), *Aristophanes’ birds*, Oxford.
- Durán López, A. (1999), “Una escena báquica en el mito de Tespesio: contenido y función”, en Montes, G. J. –Sánchez, M.-Gallé, R.J. (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio español sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 de mayo de 1998*, Madrid, pp. 211-219

- Dyer, L. (1891), *Studies of the gods in Greece at certain sanctuaries recently excavated*, Londres.
- Dzielska, M. (1986), *Apollonius of Tyana in legend and history*, Roma.
- Edmonds, R. (1999) "Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on orphism and original sin", *CA* 18, pp. 35-73.
- Edwards, M. W. (1960), "Representation of maenads on Archaic Red-Figure Vases", *JHS* 80, pp. 78-87.
- Eisele, Th. (1909), "Sabazios", *Roscher* 4, coll. 232-264
- Eisner, R. (1977), "Ariadne in art, prehistory to 400 B.C.", *RSC* 25, pp. 165-181.
- Ellinger, P. (1978): "Le gypse et la boue I. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement", *QUCC* 29, 7-35.
- Ellinger, P. (1993): *La légende nationale phocidienne*, París-Atenas.
- Farnell, L. R. (1894), *The cult of the Greek states*, vol. 5, Oxford
- Farrington, B. (1974), *Mano y cerebro en la Grecia Antigua*, Madrid (trad. esp.).
- Ferguson, W. S. (1938), "The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion", *Hesperia* 7, pp. 1-74.
- Festugière, A. J. (1972), *Études de religion grecque et Hellénistique*, París.
- Franklin, S. E. (2004), *Alignement of hebrew, egyptian and assyrian chronologies* [s.l.]
- Fraser, P. M. (1972), *Ptolemaic Alexandria. I Text*, Oxford.
- Frazer, J. G. (1944), *La rama dorada. Magia y religión*, México (trad. esp.).

- Frazer, J. G. (1961³), *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the history of Oriental religion*, Nueva York.
- Freyburger Galland, M. L., Freuburger G. y Tautil, J. Ch. (1986), *Sectes religieuses en Grece et à Rome dans l'antiquité*, París.
- Frisk, H. (1960), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1 y 2, Heidelberg.
- Furneé, E. J. (1972), *Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen der Vorgriechischen*, La Haya-París.
- Fusillo, M. (1998), "Euhemeros", *Neue Pauly* 4, coll. 235-236.
- Gallini, C. (1959), "Potinija dapuritojo", *Acme* 12, pp. 149-176
- Ganschinetz, (1919), "Katabasis", *RE* 10. 2, coll. 2359-2449.
- García Gasco, R. (2007), *Orfeo y el orfismo en las Dionisiacas de Nono, tes. doct.*, Madrid.
- García Ramón, J. L. (1987), "Sobre las variantes Διεννυσος, Δινυσος y Διννυσος del nombre de Dioniso: hechos e hipótesis", *Minos* 20-22, pp. 183-200.
- García Valdés, M. (ed.) (1995), *Plutarco. De Iside et Osiride*, Pisa-Roma.
- Gernet, L. (1968), *Anthropologie de la Grèce antique*, París
- Gernet, L. y Boulanger, A. (1932), *Le génie grec dans la religion*, París.
- Goukowsky, P. (ed.) (1976), *Diodore de Sicile. Bibliothéque historique. Livre XVII*, París.

-Goukowsky, P. (1981), *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre. II. Alexandre et Dionysos*, Nancy.

-Gow, A.S.F. (1934), “ΙΥΓΞ, POMBOΣ, Rhombus, Turbo” *JHS* 54, pp. 1-13

-Graf, F. (1974), *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín-Nueva York.

-Graf, F. (1985), *Nordionische Kulte*, Vevey.

-Graf, F. (1993), “Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions” en Carpenter, Th. – Faraone, Ch. A. (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca (Nueva York) y Londres, pp. 239-258.

-Graf, F. y Johnston, S. I. (2007), *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Nueva York.

-Gregoire, H. (ed.) (1961), *Euripide. Les Bacchantes*, París.

-Griffin, M. (ed.) (1999), *Sophocles. Antigone*, Cambridge.

-Grimal, P. (1943), *Les jardins romains*, Caen [París, 1969²].

-Groningen, B. A., van (ed.) (1997), *Euphorion*, Amsterdam.

-Gruben, G. (1997), “Naxos und Delos. Studien zur archaischen Architektur der Kykladen” en *JdI* 112, pp. 261-416.

-Gruppe, O. (1906), *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Múnich.

-Guthrie, W. K. C. (1952), *Orpheus and greek religion*, Londres [Princeton, 1993].

-Guthrie, W. K. C. (1959), “Early Greek religion in the Light of the decipherment of Linear B”, *BICS* 6, pp. 35-46.

- Gwyn Griffiths, J. (ed.) (1970), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge.
- Gwyn Griffiths, J. (1980), *The origins of Osiris and his cult*, Leiden.
- Hammond, N. G. L. (1937-1938), "The sources of Diodorus Siculus XVI" *CQ* 31, pp. 79-91 y 32, pp. 137-151.
- Hammond, N. G. L. (1992), *Alejandro Magno. Rey, general, estadista*, Madrid (trad. esp.).
- Hani, J. (1976), *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París.
- Harrison, J. (1903), *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge [1922³].
- Hedreen, G. M. (1992), *Silens in Attic black-figure vase-painting*, Ann Arbor (Michigan).
- Hedreen, G. M. (1994), "Silens, Nymphs and Maenads", *JHS* 114, pp. 47-69.
- Hehn V. (1911), *Kulturpflanzen und Haustiere*, Berlín.
- Henderson, J. (ed.) (1987), *Aristophanes. Lysistrata*, Nueva York.
- Henrichs, A. (1978) "Greek Maenadism from Olympias to Messalina" *HSCP* 82, pp. 121-160.
- Henrichs, A. (1980), "Changing dionysiac identities" en Meyer, B. F. (ed.), *Jewish and Christian self-definition, volume three*, Londres, pp. 137-160 y 213-236.
- Hermann (1937), "Νύσα", *RE* 17.2, coll. 1654-1662.
- Herrero de Jáuregui, M.(2007), *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid.

- Herter, H. (1932), *De Priapo*, Giessen.
- Herter, H. (1938), "Phallos", *RE* 19.2, coll. 1681-1748.
- Heubeck, A. (1962), "Zu einigen Namen auf den Pylos-Tafeln 1960", *Kadmos* 1, pp. 59-64.
- Heubeck, A. (1987), "Phrygiaka I-III", *ZVS* 100, pp. 70-85
- Hoorn, G. van (1959), "Dionysus et Ariadne", *Mnemosyne* 12, pp. 193-197.
- Hornblower, J. (1981), *Hieronymus of Cardia*, Oxford.
- How, W.W y Wells, J. (1989), *A commentary on Herodotus in two volumes*, Oxford-Nueva York.
- Hubbard, Th. K. (1997), *The city as comedy. Society and representation in Athenian drama*, Chapel Hill (Carolina del Norte) – Londres.
- Ieranò, G. (2007), *Il mito di Arianna da Omero a Borges*, Roma.
- Jeanmaire, H. (1978), *Dionysos*, París.
- Jebb, R. C. (ed.) (1962), *Sophocles. Antigone*, Amsterdam.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008), "Orfismo y dionisismo", en Bernabé, A. – Casadesús, F. (eds), *Orfeo y la tradición órfica, vol. I*, Madrid, pp. 697-727.
- Johnson, S.E. (1968), "A Sabazios inscription from Sardis" en Neusner, J. (ed.), *Religions in Antiquity*, Leiden, pp. 542-550.
- Johnson, S. E. (1984), "The present state of Sabazios' research", en *ANRW* II, 17.3, pp. 1583-1613.

- Johnston, S. I. y McNiven, J. (1996), "Dionysos and the Underworld in Toledo", *MH* 53, pp. 25-36.
- Jongkees, J. H., (1938), "Gottesnamen in lydischen Inschriften", *Mnemosyne* 6, p.355-367.
- Kany, R. (1988), "Dionysos Protrygaios. Pagane und christliche Spuren eines antiken Weinfestes", *JbAC* 31, pp. 5-23.
- Karttunen, K. (1989), *India in early Greek literature*, Helsinki.
- Karttunen, K. (1997), *India and the Hellenistic world*, Helsinki.
- Kerényi, K. (1951), "Miti sul concepimento di Dioniso", *Maia* 4, pp. 1-13.
- Kerényi, K. (1996), *Dionysos. Archetypical image of indestructible life*, Princeton.
- Kern, O. (1900), *Die Inschriften von Magnesia am Meander*, Berlín.
- Kern, O. (1926), *Die religion der Griechen. Erster Band*, Berlín.
- Kern, O. (1963), *Orphicorum fragmenta*, Berlín.
- Keuls, E. C. (1993), *The reign of the phallus: sexual politics in ancient Athens*, Berkeley.
- Kirk, G. S. (ed.) (1979), *The Bacchae of Euripides*, Cambridge.
- Kirk, G. S. (1990), *The Iliad. A commentary. Volume II, books 5-8*, Cambridge.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (1987²), *Los filósofos presocráticos*, Madrid (trad. esp.).
- Klostermaier, K. (1990), *A survey of Hinduism*, Nueva Delhi.

- Köhler, R. (1853), *Über die Dionysiaka des Nonnus von Panopolis*, Halle.
- Kouremenos, Th., Parassoglou, G. M. y Tsantsanoglou, K. (2006), *The Derveni papyrus*, Florencia.
- Kretschmer, P. (1890), “Semele und Dionysos” en Robert, C. (ed.), *Aus der Anomia, archäologische Beiträge Carl Robert dargebracht*, Berlín, pp. 17-29.
- Kretschmer, P (1896), *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Gotinga.
- Lacroix, M. (1976), *Les bacchantes d'Euripide*, París.
- Lane, E. N. (1980), “Towards a Definition of the Iconography of Sabazius”, *Numen* 27, pp. 9-33.
- Langer, P. (1981), “Alexander the great at Siwah”, *AncW* 4, pp. 109-127.
- Larson, J. (2001), *Greek nymphs. Myth, cult, lore*, Oxford.
- Le Boeuffle, A. (ed.) (1983), *Hygin. L'astronomie*, París.
- Leaf, W. (ed.) (1902), *The Iliad. Edited with apparatus criticus, prolegomena, notes and appendices*, Londres [Amsterdam, 1971²]
- Lenormant, F. (1887-1918), “Bacchus” en *Dictionnaire des antiquités grecs et romains*, vol. I, París, pp. 591-639.
- Lens Tuero, J. (ed.) (1995), *Diodoro de Sicilia. Biblioteca Histórica. Introducción general, libros I-II*, Madrid.
- Levi, L. (1909), “Il Licurgo di Eschilo”, *A&R* 12, pp. 241-247.
- Linforth, I. A. (1973), *The art of Orfeus*, Nueva York.

- Lissarrague, F. (1987), "De la sexualité des satyres", *Métis* 2, pp. 63-90.
- Lobeck, Ch. (1829), *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg [Darmstadt, 1968³]
- Maass, E. (1896), "Untersuchungen zu Properz und seinen griechischen Vorbildern" *Hermes* 31, pp. 375-434.
- MacDowell, D. (ed.) (1971), *Aristophanes' Wasps*, Oxford.
- Macchioro, V. (1929), *Zagreus. Studi in torno all'orfismo*, Florencia.
- Marbach, E. (1927), "Lykurgos", *RE* 13.2, coll. 2433-2439.
- Marini, A. M. (1932), "Il mito di Arianna nella tradizione letteraria e nell'arte figurate", *A&R* 13, pp. 60-96 y 122-142.
- Mauriac, H. M. de (1949), "Alexander the great and the politics of Homonia", *JHI* 10, 104-114.
- Maxwell-Stuart, P. G., (1971), "Dionysus and the Fawnskin", *CQ (New Series)* 21, pp. 437-439
- McCrindle, J. W. (1896), *The invasion of India*, Westminster.
- McNally, S. (1978), "The Maenad in Early Greek Art", *Arethusa* 11, pp. 101-135.
- Meillet, A. (1895), "Étymologies", *IF* 5, pp. 328-334.
- Meyer, E. (1884), "Ammon", *Roscher* 1.1, coll. 283-291
- Moreschini, C. (ed.) (1997), *Plutarco. L'e di Delfi*, Nápoles.

- Moret, J.M. (1993), “Les departs des enfers dans l’imagerie apulienne”, *RA*, pp. 293-351.

- Moulinier, L. (1955), *Orphée et l’orphisme à l’époque classique*, París.

- Moya del Baño, F. (1968), “La corona de Ariadna“, en *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid 28 de Marzo – 1 de abril de 1966, Vol. II*, Madrid, pp. 95-105.

- Mühlenstein, H. (1956), “Panzeus in Pylos”, *Minos* 4, pp.79-89.

- Murphy, E. (1989), *The antiquities of Asia*, Nueva Brunswick-Oxford.

- Murray, G. (1922), *Tradition and progress*, Freeport (Nueva York) [1968].

- Nelson, M. (2005), *The barbarian’s beverage. A history of beer in ancient Europe*, Abingdon.

- Nilsson, M. P. (1906), *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Stuttgart [Stuttgart-Leipzig, 1995]

- Nilsson, M. P. (1935) “Early Orphism and Kindred Religious Movements”, *HThR* 28, pp. 181-230.

- Nilsson, M. P., (1955), *Geschichte der griechischen Religion, vol. I*, Múnich (1992³).

- Nilsson, M. P. (1957), *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and roman age*, Lund.

- Nilsson, M. P. (1968²), *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund.

- Nock, A.D. (1928), “Notes on Ruler-cult I-IV”, *JHS* 48, pp. 21-43.

- Noiville, J. (1929), “Les Indes de Bacchus et d’Héraclès”, *RPh* 55, pp. 245-270.
- Norwood, G. (1908), *The riddle of the Bacchae*, Manchester.
- O’Brien, J. M. (1992), *Alexander the Great. The invisible enemy*, Londres-Nueva York.
- Olck, F. (1897) “Bier”, *RE* 3.1, coll. 457-464.
- Oldfather, C. H. (ed.) (1968), *Didorus of Sicily in twelve volumes*, Londres-Cambridge (Massachusetts).
- Oranje, H. (1984), *Euripides’ Bacchae. The play and his audience*, Leiden.
- Osborne, R. (1997), “The ecstasy and the tragedy: varieties of religious experience in art, drama and society” en Pelling, Ch. (ed), *Greek tragedy and the Historian*, Oxford, pp. 187-211.
- Otto, W. F. (1997), *Dioniso. Mito y culto*, Madrid (trad. esp).
- Page, D. (ed) (1951), *Alcman. The Partheneion*, Oxford [Salem, New Hampshire, 1985].
- Palaima, Th. (1998), “Die Linear-B Texte und der Ursprung der hellenischen Religion: *di-wo-nu-so*”, en Dimoudis, N. –Kyriatsoulis, A. (eds.), *Die Geschichte der hellenischen Sprache und Schrift vom 2 zum 1 Jahrtausend v. Chr. Bruch oder Kontinuität?*, Altenburg, 1998, pp. 205-222.
- Pamiàs, J. (ed). (2004), *Eratòstenes de Cirene. Catasterismes*, Barcelona
- Papen, F. von (1905), *Der Thyrsos in der griechischen und römischen Literatur und Kunst*, Berlín.
- Parke, H. W. (1977), *Festival of the Athenians*, Londres.

- Parker, L. P. E. (1997), *The songs of Aristophanes*, Oxford.
- Parreu Alasa, F. (ed.) (2001), *Diodoro. Biblioteca Histórica. Libros I-III*, Madrid.
- Pastorino, A. (1957), *Tropaeum Liberi. Saggio sul Lucurgus di Nevio e sui motivi dionisiaci nella tragedia latina arcaica*, Varese.
- Pépin, J. (1970), "Plotin et le miroir de Dionysos" *RIPh* 24, pp. 304-320.
- Peruzzi, E. (1947), "A propos de l'origine gréco-égyptienne de ζυθος" *Humanitas* 1, pp. 138-140.
- Pettazzoni, R. (1922), *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro*, Bolonia.
- Petazzoni, R. (1924), *I misteri: saggio di una teoria storico religiosa*, Bolonia [Cosenza, 1997].
- Pfeiffer, R. (ed.) (1949), *Callimachus. Volumen I. Fragmenta*, Oxford [1967²]
- Picard, Ch. (1932), "Διόνυσος Μιτρηφόρος", en *Mélanges Gustave Glotz*, vol. 2, Paris, pp. 707-721.
- Pickard-Cambridge, A. (1953), *The dramatic festival of Athens*, Oxford [1968²].
- Pohlenz, M. (1961), *La tragedia greca*, Brescia (trad. ital.).
- Powell, J. (1925), *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores poetarum graecorum aetatis ptolemaicae*, Oxford [1970³]
- Powell, J. U. (1933), *New chapters in the History of Greek literature. Third series*, Oxford.
- Preller, L. (1860), *Griechische Mythologie. Erster Band*, Berlin.

-Privitera, G. (1965), "I rapporti di Dioniso con Posidone in età micenea", *StudUrb(Ser.B)* 39, p. 180-299.

-Privitera, G. (1970), *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma.

-Pugliese Carratelli, G. (2003), *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris (trad. fr.).

-Quandt, G. (ed.) (1955), *Orphei Hymni*, Berlín.

-Radet, G. (1926), "Notes sur l'histoire de Alexandre. VI, Le pèlerinage au sanctuaire d'Ammon", *REA* 28, pp. 213-240.

-Radke, G. (1965), *Die Götter Altitaliens*, Münster.

-Rapp, A. (1894-1897), "Lykourgos", *Roscher* 2.2, coll. 2191-2205.

-Rapp, A. (1894-1897), "Mainaden", *Roscher* 2.2, coll. 2243-2283.

-Reinach, A. (1912) "L'origine du thyrsos", *RHR* 66, pp. 1-48.

-Ricciardelli Apicella, G. (1993), "Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche", en Massaracchia, A. (ed), *Orfeo e l'orfismo, Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia 1985-1991)*, Roma, pp. 27-51.

-Roeder, G. (1924-1937), "Usire", *Roscher* 6, coll. 125-140.

-Rohde, E. (1942), *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Madrid (trad. esp.).

-Roscher, W. H. (ed.) (1884-1937), *Ausführliche Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim [1965].

- Roux, J. (ed.) (1972), *Euripide. Les bacchantes, vol. II*, París.
- Rudhardt, J. (2002), “Les deux mères de Dionisos, Persephone et Sèmele, dans les Hymnes orphiques”, *RHR* 219, p. 483-201.
- Ruiz de Elvira, A. (1975), *Mitología clásica*, Madrid.
- Rusten, J. S. (1982), *Dionysos Scytobrachion*, Opladen.
- Schaefer, H. (1920), “Sabazios”, *RE I A*, 2, coll. 1540-1551.
- Santamaría Álvarez, M.A. (2008), “Orfeo y el orfismo en los poetas helenísticos” en Bernabé, A. – Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro, vol. 2*, Madrid, pp. 1339-1382.
- Schachermeyr, F. (1949), *Alexander der Grosse*, Salzburgo.
- Schachter, A. (1981), *Cults of Boiotia. I Aqueoos to Hera*, Londres.
- Schneider, G. J. (1880), *De Diodori Siculi Fontibus Commentationis Criticae Capita Quattuor*, Berlín.
- Schwanbeck, E. A. (ed.) (1877), *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, Londres – Calcuta – Bombay (trad. ing).
- Schwartz, E. (1903), Diodoros 38), *RE* 5.1, coll. 663-704.
- Seaford, R. (1994), *Reciprocity and ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford.
- Seaford, R. (ed.) (2001), *Euripides. Bacchae*, Warminster.
- Seaford, R. (2007), *Dionysos*, Londres-Nueva York
- Séchan, L. (1967), *Études sur la tragédie grecque*, París.

- Servais. J. (1959), "Alexandre-Dionysos et Diogène-Sarapis", *AC* 28, pp. 98-106.
- Sfameni Gasparro, G. (1985), *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Atis*, Leiden.
- Simon, B. (1978), *Mind and madness in ancient Greece. The classical roots of modern psychiatry*, Ítaca (Nueva York).
- Simon, E. (1961), "Menadi", *Enciclopedia dell'arte antica IV*, Roma, pp. 1002-1013.
- Simon, E. (2003), *Festivals of Attica*, Madison (Wisconsin).
- Solmsen, F. (1979), *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge (Massachusetts).
- Spencer Hornsey, I. (2003), *A history of beer and brewing*, Cambridge.
- Spoerri, W. (1961), *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basilea.
- Stanford, W. B. (ed.) (1964), *The Odyssey of Homer*, Londres-Nueva York
- Starkie, W. J. M. (ed.) (1968), *Aristophanes. The wasps*, Amsterdam.
- Stein, O. (1937), Nysa 12), *RE* 17.2, coll. 1640-1654.
- Stephens, S. A. (2003), *Seeing double. Intercultural poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley.
- Stietencron, H. von (1997), *Hindu myth, hindu history, religion, art and politics*, Delhi.
- Stoll, H. W. (1884-1886), "Amaltheia", *Roscher* 1.1, coll. 262-266
- Stoll, H. W. (1884-1886), "Ariadne", *Roscher* 1.1, coll. 540-546.

- Sturtevant, E.H. (1910) "Studies in Greek Noun-Formation: Labial Terminations", *CPh* 5, pp. 326-356.
- Szemerényi, O. (1971), "Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque.1.2, A-K", *Gnomon* 43, pp. 641-675.
- Tarn, W.W. (1968), *Alexander der Grosse. Erster und Zweiter Band*, Darmstadt (trad. alem.)
- Tatham, G. (1990), "Ariadne's Mitra: A Note on Catullus 64.61-4" *CQ* 40, pp. 560-561.
- Thraemer, E. (1884-1886), "Dionysos", *Roscher* 1.1, pp. 1029-1153.
- Tomlinson, R. A. (1972), *Argos and the Argolid: from the end of the Bronze Age to the Roman occupation*, Londres.
- Torjussen, S.S. (internet), "Dionysos In The Underworld. An Interpretation Of The Toledo Krater", en <http://uit.no/getfile.php?PageId=977&FileId=876>
- Turcan, R. (1958), "Dionysos dimorphos", *MEFRA* 70, pp. 243-293.
- Turcan, R. (2001), *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid (trad. esp.).
- Usener, H. (1896), *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn [Frankfurt, 1948³]
- Vance, L. (2004), *Alexander the Great*, Nueva York.
- Verbrugge, G. P. y Wickersham, J. M. (1996), *Berosos and Manetho, introduced and translated. Native traditions in ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor (Michigan).
- Verrall, A.W. (1910), *The Bacchantes of Euripides and other essays*, Cambridge.

- Versnel, H. S. (1970), *Triumphus: an inquiry into the origin, development and meaning of the roman triumph*, Leiden.
- Villanueva Puig, M. Ch. (1986), "A propos des Thyiades de Delphes" en *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'école française de Rome (Rome 1984)*, París-Roma, pp. 31-51.
- Vürtheim, J. (1920), "The Miracle of the Wine at Dionysos' Advent. On the Lenaea Festival", *CQ* 14, pp. 92-96.
- Wace, J. B. (1906), "The topography of Pelion and Magnesia", *JHS* 26, pp. 143-168.
- Waddel, W. G. (ed.) (1956), *Manetho*, Cambridge (Massachusetts).
- Wallis Budge, E. A. (ed.) (1895), *The egyptian Book of Dead*, Nueva York [1967].
- Wathelet, P. (1991), "Dionysos chez Homère ou la folie divine", *Kernos* 4, pp. 61-82.
- Webster, T. B. L. (1966), "The myth of Ariadne from Homer to Catullus", *G&R* 13, pp. 22-31.
- Weniger, L. (1883), "Das Kollegium der Sechzehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis", en *Beilage zum Jahresberichte des Gymnasiums*, Weimar, pp. 1-14
- Wernicke, K. (1897), "Butes", *RE* 3, coll. 1080-1082.
- West, M. L. (ed.) (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford.
- West, M. L. (1974), *Studies in Greek elegy and iambus*, Berlín-Nueva York.
- West, M. L. (1983a), *The Orphic poems*, Oxford.
- West, M. L. (1983b), "Tragica VI", *BICS* 30, 1983, pp. 63-82.

- Wieseler, Fr. (1855), “Εἰραφιώτης”, *Philologus* 10, pp. 701-702.
- Whitman, C.H. (1964), *Aristophanes and the comic hero*, Cambridge (Massachusetts), [1971].
- Wilamowitz, U. von. (1884), *Homerische Untersuchungen*, Berlín.
- Wilamowitz, U. von (1931-1932), *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt [1973⁴],
- Willetts, R. F. (1962), *Cretan cults and festivals*, Londres.
- Windekens, A. J. van (1953), “Gr. Θρίαμβος et lat. triumphus”, *Orbis* 2, pp. 489-493.
- Winnington Ingram, R. P. (1948), *Euripides and Dionysus*, Londres [Amsterdam, 1969].
- Woodcock, G. (1966), *The Greeks in India*, Londres.
- Yunis, H. (ed.) (2001), *Demosthenes. On the crown*, Cambridge.
- Zgusta, L. (1964), *Kleinasiatischen Personenamen*, Praga.

VI. INDICE DE TEXTOS CITADOS

Se menciona en primer lugar el autor y el pasaje de la obra citada; a continuación, tras los dos puntos, figuran en cursiva el capítulo o capítulos de la tesis en los que está recogido el texto. Si dicho texto aparece en la Introducción, se indica mediante la abreviatura *Introd.*

Alcmán	Fr. 1 Edmonds: 6.3
<i>Alcmeónida</i>	Fr. 2.3: 4.2.1
Alexis	Fr. 285 PCG: 6.9
Amiano Marcelino	26.8.2: 5.2
Anacreonte	Fr. 11 Edmonds: 6.6
Apolodoro	<i>Bibl.</i> 2.1.3: 1.2.5
	<i>Bibl.</i> 2.1.4: 9.3.1
	<i>Bibl.</i> 3.4.3: 2.2.4
	<i>Bibl.</i> 3.5.1: 2.2.4; 13.2
	<i>Bibl.</i> 3.5.3: 1.2.2.
Apollodoro Gramático	Fr. 57.3: 6.2
<i>Appendix Vergiliana</i>	<i>Pr.</i> 4.6: 11.2
Aquiles Tacio	2.2.1: 12.3
Arato	71: 10.3
Arato latino	231a 14 Maass: 9.3
<i>Argonáuticas Orficas</i>	118: 5.4
Aristófanes	<i>Ach.</i> 202: 6.2
	<i>Ra.</i> 215: 3.3
	<i>Ra.</i> 482: 6.2
	<i>V.</i> 8: 5.2
Arnobio	<i>Nat.</i> 5.19.4: 17.3.2
	<i>Nat.</i> 5.21.6: 5.2
	<i>Nat.</i> 5.28.1: 7.5
	<i>Nat.</i> 5.43.2: 1.2.4; 17.2
Arquíloco	Fr. 32b Dile: 12.2
	Fr. 77 Dihle: 12.3
Arriano	<i>An.</i> 3.3.1: 14.2
	<i>An.</i> 5.1.1: 2.2.4; 15.3
	<i>An.</i> 5.1.5: 15.3
	<i>An.</i> 5.1.6: 2.2.4
	<i>An.</i> 5.2.2: 15.3
	<i>An.</i> 5.22.1: 15.3
	<i>An.</i> 6.22.1: 15.3
	<i>Ind.</i> 1.4: 2.2.4; 15.3
	<i>Ind.</i> 5.8: 15.3
	<i>Ind.</i> 5.12: 15.3
	<i>Ind.</i> 7.5: 15.3
	<i>Ind.</i> 7.7: 12.4
	<i>Ind.</i> 7.8: 6.3
	<i>Ind.</i> 27.1: 15.3
Artemidoro	2.39: 1.2.4
Atenágoras	<i>Leg.</i> 22.9: 12.4

Ateneo	1.30b: 11.2; 7.5 1.47: 11.3 1.56: 2.2.4 3.14: 2.2.3 10.67: 5.2; 12.2 14.650 b: 16.3 <i>Epit.</i> 2.2.127: 12.5
Calímaco	<i>H.</i> 47.1: 12.4 Fr. 43.117: 4.2.1
Calístrato	<i>Stat.</i> 8.2: 6.10 <i>Stat.</i> 8.3: 6.10
Cárax de Pérgamo	<i>FGrH.</i> 103 F 14: 1.2.2.
Catulo	64.60: 6.3 64.120: 10.2 66.7: 10.3
<i>Certamen de Homero y Hesíodo</i>	233: 10.4
Cicerón	<i>ND</i> 1.40: 1.2.4. <i>ND</i> 3.58: 4.3 <i>Leg.</i> 2.37: 5.2
Claudio Eliano	<i>VH</i> 3.41: 12.3
Clemente de Alejandria	<i>Prot.</i> 2.16.2: 5.2 <i>Prot.</i> 2.16.3 : 4.2.1; 6.7 <i>Prot.</i> 2.18.2 : 17.3.2 <i>Prot.</i> 2.34.2 : 16.3 <i>Prot.</i> 2.34.5 : 7.5 <i>Strom.</i> 1.21.106 : 1.2.5 <i>Strom.</i> 1.418 : 2.2.2.
Cornuto	<i>ND</i> 52.11: 1.2.4 <i>ND</i> 62.2: 6.7 <i>ND</i> 62.10: 1.2.3; 1.2.4; 17.2; 17.3.2
Demóstenes	<i>In Mid.</i> 18.129: 6.2 <i>De cor.</i> 259: 5.2; 7.2
Didoro Sículo	1.4.6: <i>Introd.</i> 1.2 1.11.1: 5.4 1.11.3: 5.4; 6.11 1.12.4: 1.2.4 1.14.2: 12.5 1.15.6: 2.2.4; 3.2 1.19.6: 2.2.4 1.24.8: 1.2.5 1.44.1: 14.2 1.88.3: 8.3 1.96.5: <i>Introd.</i> 2 1.97.4: 9.3.1 2.1.1: <i>Introd.</i> 1.2 2.38.4: 2.2.4 3.53.4: 2.2.4 3.62.7: 9.2 3.64.5: 3.2

Diógenes Laercio

Dion Crisóstomo

Dionisio Periegeta

Elio Arístides

Eratóstenes

Escolios

3.64.7: *Introd.* 2
3.65.1: 14.2
3.65.3: 9.3.2
3.65.7: 13.2
3.66.3: 2.2.4; 6.7
3.70.1: 2.2.4
3.71.3: 14.2
3.73.1: 14.2
4.1.3: *Introd.* 1.2
4.2.3: 3.2.
4.2.6: *Introd.* 2; 14.2
4.3.3: 8.2
4.6.1: 11.2
4.25.2: 9.2
4.25.3: *Introd.* 2
4.25.4: 16.2
4.43.1: 9.3.3
4.61.5: 10.2
4.82.6: 2.2.5
5.49.6: 9.3.3
5.26.2: 12.2
5.50.2: 13.2
5.51.4: 10.2
5.64.4: 9.3.3
5.72.3: 4.2.1
5.75.4: 9.3.4
5.77.3: 9.3.4
5.79.1: 11.3
6.1.1: *Introd.* 1.4
6.1.3: 9.3.1
11.1.1: *Introd.* 1.2
12.64.3: 6.8
17.51.1: 14.2
17.72.5: 14.2
17.96.1: 15.3
17.106.1: 14.2
1.10: 5.4
6.63: 14.2
30.10: 17.3.1
576: 6.6
Dionys. 29.4 Jebb: 2.2.4
Cat. 24.1: 9.3
in *A. Pr.* 853: 9.3.1
in *Ar. Ach.* 243a4: 2.2.7
in *Arat.* 71: 10.3
in *Clem Al. Prot.* 13.18: 4.2.3
in *Clem Al. Prot.* 13.21: 4.2.1
in *D. P.* 1154.7: 6.2
in *D. P.* 579: 6.7
in *E. Hec.* 1103: 5.4

	in E. <i>Ph.</i> 651: 2.2.2; 7.3
	in E. <i>Tr.</i> 1230: 4.2.1
	in Hes. <i>Op.</i> 414: 5.4
	in Hom. <i>Il.</i> 1.39a: 6.7
	in Hom. <i>Il.</i> 1.354: 6.6
	in Hom. <i>Il.</i> 6.132: 7.4
	in Hom. <i>Od.</i> 11.325: 10.2
	in Luc. <i>DM</i> 4.3: 12.3
	in Lyc. 212: 16.3
	in Lyc. 355: 4.2.1
	in Nic. <i>Th.</i> 204b: 5.4
	in Opp. <i>H.</i> 3.48: 5.4
	in Pi. <i>P.</i> 3.99: 1.2.2
	in Pl. <i>Ti.</i> 25b: 9.3.1
	in S. <i>Ant.</i> 1147: 4.2.1
	in S. <i>Ant.</i> 1159: 2.2.4
Esquilo	Fr. 228: 4.2.1; 16.1
Estacio	<i>Ach.</i> 1.60: 7.2
Esteban de Bizancio	s.v. <i>Ληναῖος</i> : 6.2
	s.v. <i>Νάξος</i> : 2.2.3
Estesímbroto	<i>FGrH</i> 107 F 13: 3.2.
Estrabón	3.3.7: 12.2
	3.5.5: 15.3
	7.5.1: 13.2
	9.405c: 2.2.4
	10.3.7: 4.3
	10.3.15: 4.2.3
	10.3.18: 5.2
	11.5.5: 2.2.1; 15.1
	13.1.12: 11.2
	13.14.11: 6.4
	14.1.39: 16.3
	15.1.6: 15.3
	15.1.8: 15.3
	15.1.9: 15.4
	15.1.33: 15.3
	15.1.58: 2.2.1; 6.3; 15.3
	17.2.5: 12.2
	17.3.20: 2.2.4
<i>Etymologicum Gudianum</i>	s.v. <i>Σείριος</i> : 5.4
<i>Etymologicum Magnum</i>	s.v. <i>Βρόμιος</i> : 6.6
	s.v. <i>Δηώ</i> : 1.2.4
	s.v. <i>Εἰραφιώτης</i> : 6.7
	s.v. <i>Ζαγρεύς</i> : 4.2.1
	s.v. <i>Νυκτέλιος</i> : 4.2.1
Euforión	13 De Cuenca: 17.3.2
	14 De Cuenca: 6.7
	29 De Cuenca: <i>Introd.</i> 2; 4.2.1
Eumelo	Fr. 11 Bernabé: 13.2
Eurípides	<i>Antiop.</i> fr. 203: 2.2.2.

	<i>Ba.</i> 1: 2.2.1; 3.3
	<i>Ba.</i> 13: 2.2.1
	<i>Ba.</i> 25: 7.4
	<i>Ba.</i> 99: 4.2.1; 6.7
	<i>Ba.</i> 220: 13.3
	<i>Ba.</i> 248: 7.4
	<i>Ba.</i> 260: 13.3
	<i>Ba.</i> 275: 1.2.4
	<i>Ba.</i> 550: 3.3
	<i>Ba.</i> 556: 2.2.4
	<i>Ba.</i> 693: 8.2
	<i>Ba.</i> 695: 7.2
	<i>Ba.</i> 702: 7.3
	<i>Ba.</i> 706: 7.4
	<i>Ba.</i> 757: 8.2
	<i>Ba.</i> 794: 13.3
	<i>Ba.</i> 831: 6.3
	<i>Ba.</i> 1293: 13.3
	<i>Cret. fr.</i> 472: 4.2.1; 6.5
	<i>Cyc.</i> 123: 6.6
	<i>Cyc.</i> 539: 8.3
	<i>Hec.</i> 1267: 2.2.5
	<i>Hipp.</i> 952: 9.3
	<i>Ph.</i> 649: 7.3
	<i>Ph.</i> 685: 1.2.4
	<i>Th. fr.</i> 8 Jouan: 10.3
Eusebio	<i>PE.</i> 2.2.12: 11.2
	<i>PE.</i> 2.2.10: 6.2
	<i>PE.</i> 3.11.50: 12.4
	<i>PE.</i> 4.16.26: 9.4
Eustacio	ad Hom. <i>Il.</i> 6.132: 7.4
	ad Hom. <i>Il.</i> 37.23: 9.3.1
	ad Hom. <i>Od.</i> 17.205: 8.4
	ad D.P. 566: 6.7
Ferecides	<i>FGrH</i> 3 F 90b: 8.2
	<i>FGrH</i> 3 F 178: 3.2.
Filócoro	<i>FGrH</i> 328.7: 17.3.2
Filodamo de Escarfea	<i>Pae. ad Bacch.</i> : 2.2.2; 8.4
Filodemo	<i>De pietate</i> (P. Hercul. 247 III 1 p. 16 Gomperz): <i>Introd.</i> 2; 17.3.2.
Filóstrato	<i>VA</i> 2.2: 2.2.4
	<i>VA</i> 2.9: 2.2.1; 2.2.4; 15.3
Fírmico Materno	<i>De err. prof. rel.</i> 2.6: 12.4
	<i>De err. prof. rel.</i> 6.3: 17.3.2
	<i>De err. prof. rel.</i> 6.5: 9.3.4
	<i>De err. prof. rel.</i> 10.2: 5.2
Focio	s.v. νεβρίζειν: 9.4
	s.v. Σαβοί: 5.2
	<i>Bibl.</i> 322a.13: 12.5
	<i>Bibl.</i> 322a.27: 12.5

<i>Fragmentos órficos</i>	<i>OF</i> 543: 17.3.2
Germánico	<i>Arat.</i> p. 84.6 Breysig: 9.3
	<i>Arat.</i> p. 62.3 Breysig: 10.3
Hecateo	<i>FGrH.</i> 1 F 300: 1.2.2
	<i>FGrH</i> 1 F 323b: 12.2
Heráclito	Fr. 41 Conche: 7.5
Herodiano	<i>Part.</i> 265: 6.9
Heródoto	2.42: 1.2.1; 14.1
	2.49: 9.3.1
	2.81: 9.3
	2.146: 2.2.4
	2.156: 1.2.5
	3.97: 2.2.4
	4.49: 13.2
	4.178: 2.2.4
	5.7: 2.2.5
	7.6: 17.3.1
	7.111: 2.2.5
	7.178: 8.2
	8.116: 13.2
	8.138: 8.3
Hesíodo	Fr. 239: 12.3
	<i>Op.</i> 50: 7.4
	<i>Op.</i> 613: 12.3
	<i>Th.</i> 940: 1.2.2; 16.
Hesiquio	s.v. ἀλῶα: 12.3
	s.v. Ἀχηρώ: 1.2.4
	s.v. βίσβης: 12.3
	s.v. Εἰραφιώτης: 6.7
	s.v. ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών: 6.2
	s.v. Εὐβουλεύς: 4.2.1
	s.v. Ζαγρεύς: 4.2.1
	s.v. παγλάδια: 12.3
	s.v. Σαβάζιος: 5.2
	s.v. Σείριος: 5.4
Higino	<i>Astr.</i> 2.5.1: 10.3
	<i>Astr.</i> 2.5.2: 16.3
	<i>Astr.</i> 2.5.3: 10.3
	<i>Astr.</i> 2.21.1: 13.2
	<i>Fab.</i> 131: 2.2.4
	<i>Fab.</i> 132: 13.2
	<i>Fab.</i> 145: 1.2.5
	<i>Fab.</i> 167: 3.2.
	<i>Fab.</i> 182: 6.6
Himerio	<i>Or.</i> 3.6: 2.2.6
	<i>Or.</i> 45.4: 17.2
<i>Himnos homéricos</i>	<i>ad Ap.</i> 3.392: 9.3.4
	<i>ad Bacch.</i> 7.56: 6.6
	<i>ad Bacch.</i> 7.40: 7.3
	<i>ad Bacch.</i> 26.1: 2.2.4; 6.6; 7.3

	<i>ad Cer.</i> 2.386: 8.2
	<i>ad Ven.</i> 5.262: 8.3
<i>Himnos órficos</i>	6: 5.4
	30: 1.2.3; 6.6; 6.10
	42: 7.4
	45: 6.4
	46: 12.4
	48: 1.2.3; 5.2; 6.6
	50: 6.9
	52: 6.4
	76: 8.4
Homero	<i>Il.</i> 6.130: 2.2.4; 8.2; 13.2
	<i>Il.</i> 18.591: 10.4
	<i>Od.</i> 11.321: 10.3
Isidoro de Sevilla	<i>Etym.</i> 8.57: 4.3
Istro	<i>FGrH.</i> 334 F 48: 9.3.4
Jerónimo	<i>Com. in Is.</i> 7.19: 5.2
Jorge Cedreno	1.52: 6.2
Jorge Querobosco	s.v. Εἰραφιώτης: 6.7
Juan Lido	<i>Mens.</i> 4.51: 1.2.2; 2.2.4; 3.2; 4.3; 5.2: 5.4
Juan Malalas	<i>Chron.</i> 2 p. 44, 21 Bonn: 17.3
Juliano	<i>H. ad reg. sol.</i> 152c: 8.4
Julio Africano	<i>Cest.</i> 1.19: 12.2
Libanio	<i>Narr.</i> 30.2: 8.3
Longo de Lesbos	4.3: 13.2
Luciano	<i>Salt.</i> 39.6: 4.2.1
	<i>VH</i> 1.7: 12.3
Macrobio	<i>Sat.</i> 1.18.12: 5.4
	<i>Sat.</i> 1.18.13: 5.4
Maximo de Tiro	2.1d: 12.4
	23.5 a: 12.4
Mnaseas	<i>FGrH</i> 3.155: 1.2.5.
Nono	<i>D.</i> 6.163: 4.2.1
	<i>D.</i> 6.197: 6.7
	<i>D.</i> 9.22: 6.7
	<i>D.</i> 9.113: 4.2.1
	<i>D.</i> 14.384: 8.2
	<i>D.</i> 20.146: 2.2.4; 13.2
	<i>D.</i> 21.222: 6.11
	<i>D.</i> 26.217: 15.3
	<i>D.</i> 27.145: 7.4
	<i>D.</i> 40.294: 2.2.4
Nono el abad	4.38: 16.3
Olimpiodoro	in <i>Pl. Phaed.</i> 1.3: 17.3.1
Opiano	<i>C.</i> 4.287: 6.4
Ovidio	<i>Met.</i> 4.11: 6.4; 6.9
	<i>Met.</i> 4.25: 7.4
	<i>Met.</i> 6.87: 13.2
	<i>Met.</i> 11.602: 16.3
Paniasis	<i>Fr.</i> 17.1 Bernabé: 6.6

Paráfrasis de Dioniso Periegeta
Pausanias

579: 6.7
1.2.5: 8.4
1.38.8: 2.2.7
2.23.7: 2.2.6
2.31.2: 16.3
2.37.5: 16.3
5.16.6: 2.2.7
6.21.5: 2.2.7
6.26.1: 2.2.7
9.12.4: 2.2.2.
9.16.6: 2.2.2.
9.30.1: 8.4
9.31.2: 11.2
10.4.3: 8.2; 9.4
10.19.3: 11.2; 7.5
10.19.4: 8.2

Peón de Amatunte
Píndaro

FGrH 757.2: 10.3
N. 8.14: 6.3
O. 2.25: 1.2.2
O. 2.27: 7.3
P. 3.99: 1.2.2.

Platón

Cra. 406c: 3.2
Lg. 245a: 8.4
Lg. 665 a: 8.4
Lg. 672 b: 13.5
Lg. 672d: 8.4
Lg. 701b: 17.3.1
Lg. 815c: 8.3
Meno 81b: 17.3.1
R. 621c: 16.3

Plinio

HN 2.231: 12.3
HN 3.99: 1.2.2
HN 6.59.6: 15.1
HN 6.78: 2.2.4
HN 16.62: 2.2.5
HN 31.13: 12.3

Plutarco

Aet. gr. et rom 299b: 2.2.7; 6.7
Alex 27.5: 14.2
Arist. 9.2: 9.4
De cup. div. 527d: 7.5
De E apud Delphos 389a: 4.2.1
De esu carn. 996c: 17.3.2
De fort. Alex. 330d: 14.2
De fort. Alex. 330e: 14.2
De Is. et Os. 264: 6.7
De Is. et Os. 354a.8: 1.2.1
De Is. et Os. 364e: 8.2
De Is. et Os. 364f: 2.2.7; 6.7; 16.3
De Is. et Os. 365a: 12.4
De Is. et Os. 365f: 1.2.5

	<i>De Is. et Os.</i> 372a: 5.4
	<i>De Is. et Os</i> 377a: 12.4
	<i>De pr. fr.</i> 953d : 9.4
	<i>De ser. num. vind.</i> 565e: 16.3
	<i>Pel.</i> 21.3: 9.4
	<i>Publ.</i> 20.3: 6.8
	<i>Quaest. Conv.</i> 613d: 8.4
	<i>Quaest. Conv.</i> 671a: 5.2
	<i>Quaest. Conv.</i> 717a: 8.4
	<i>Them.</i> 13.3: 9.4
	<i>Thes.</i> 20.2: 11.3
	<i>Thes.</i> 20.3: 10.3
	<i>Thes.</i> 20.5: 10.3
	<i>Thes.</i> 21.1: 10.4
Polibio	5.33.1: <i>Introd.</i> 1.2
	6.15.8: 6.8
Pomponio Mela	<i>Chor.</i> 3.99: 1.2.2
Pomponio Porfirión	in <i>Hor. Carm.</i> 3.22.4: 4.3
Porfirio	<i>Abst.</i> 2.55: 9.4
	<i>Abst.</i> 2.56: 9.3.4
	<i>Antr.</i> 20: 2.2.3
Propercio	2.29.15: 6.3.
	3.3.27: 8.4
	3.17.26: 10.2
	3.17.28: 2.2.3
	3.17.30: 6.3
Safo	Fr. 98a Page: 6.3
Séneca	<i>Oed.</i> 412: 6.3
	<i>Oed.</i> 488: 2.2.3
Servio	in <i>Verg. Aen.</i> 3.125: 2.2.3
	in <i>Verg. Aen.</i> 4.511: 4.3
	in <i>Verg. Aen.</i> 6.805: 2.2.4
	in <i>Verg. Ecl.</i> 6.15: 6.6
	in <i>Verg. Georg.</i> 3.7: 1.2.4
Simónides	Fr. 148 B: 6.3
Sófocles	<i>Ant.</i> 955: 2.2.4; 13.2
	<i>Ant.</i> 963: 8.4
	<i>Ant.</i> 1129: 2.2.4
	Fr. 255: 12.3
	Fr. 959: 6.7
	<i>OT</i> 209: 6.3
Solino	11.9: 16.3
Suda	s.v. Δημήτηρ: 1.2.4
	s.v. Ζαγρεύς: 4.2.1
	s.v. Σείριον: 5.4
Teodoreto	<i>Affect.</i> 1.111: 11.2
Teofrasto	<i>CP</i> 6.11.2: 12.2
	<i>HP</i> 4.8.12: 12.2
Teopompo	<i>FGrH</i> 115 F 276: 11.3
Tertuliano	<i>Adv. Marc.</i> 1.13: 12.4

Tragica Adespota

Tucídides

Virgilio

Vitrubio

Yámblico

Zonaras

Fr. 139: 6.8

2.96.2: 13.2

Aen. 4.215: 6.3

Aen. 4.301: 2.2.2.

3.3.8: 2.2.7

Myst. 3.9: 5.2

s.v. Εἰραφιότης: 6.7

s.v. Σείριος: 5.4

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ÍNDICE DE ABREVIATURAS	5
I. INTRODUCCIÓN GENERAL	7
1. DIODORO Y SU OBRA	9
1.1. BIOGRAFÍA DE DIODORO	9
1.2. NATURALEZA DE LA <i>BIBLIOTECA HISTÓRICA</i>	9
1.3. CONTENIDO DE LA OBRA	11
1.4. LA MITOLOGÍA Y LA RELIGIÓN EN LA <i>BIBLIOTECA</i>	12
1.5. FUENTES	17
1.6. VALORACIÓN DE LA <i>BIBLIOTECA HISTÓRICA</i>	19
2. EL DIONISISMO Y EL ORFISMO EN ÉPOCA DE DIODORO	21
3. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA. ESTADO DE LA CUESTIÓN	27
3.1. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.	27
3.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	34
II. DIONISO EN DIODORO SÍCULO	37
1. LOS PADRES DE DIONISO	39
1.1. INTRODUCCIÓN	39
1.2. LOS PADRES DE DIONISO SEGÚN DIODORO	40
1.2.1. AMÓN Y AMALTEA	40
1.2.2. ZEUS Y SÉMELE	43
1.2.3. ZEUS Y PERSÉFONE	49
1.2.4. ZEUS Y DEMÉTER	51
1.2.5. ZEUS E ÍO	53
1.3. CONCLUSIONES	56
2. LUGAR DE NACIMIENTO DE DIONISO	60
2.1. INTRODUCCIÓN	60
2.2. LUGARES DE NACIMIENTO DE DIONISO SEGÚN	

DIODORO	61
2.2.1. LA INDIA	61
2.2.2. TEBAS	64
2.2.3. NAXOS	66
2.2.4. NISA	68
2.2.5. TRACIA	77
2.2.6. CRETA	79
2.2.7. OTROS LUGARES	81
2.3. CONCLUSIONES	84
3. EL NOMBRE DE DIONISO	86
3.1. INTRODUCCIÓN	86
3.2. EL NOMBRE DE DIONISO SEGÚN DIODORO	86
3.3. EXPLICACIONES MODERNAS DEL NOMBRE DE DIONISO	89
3.4. CONCLUSIONES	91
4. LOS DIVERSOS DIONISOS	92
4.1. INTRODUCCIÓN	92
4.2. TEXTOS DE DIODORO SOBRE LOS DIFERENTES DIONISOS	93
4.2.1. DIODORO SÍCULO 3.62.1 Y SS.	93
4.2.2. DIODORO SÍCULO 3.68.1. Y SS.	104
4.2.3. DIODORO SÍCULO 4.1.6 Y SS.	106
4.2.4. DIODORO SÍCULO 5.75.4 Y SS.	108
4.3. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS EXAMINADOS	108
4.4. CONCLUSIONES	112
5. IDENTIFICACIÓN DE DIONISO CON OTROS DIOSES	114
5.1. INTRODUCCIÓN	114
5.2. DIONISO Y SABAZIO	115
5.3. DIONISO Y OSIRIS	121
5.4. DIONISO Y FANES	127
5.5. CONCLUSIONES	133
6. EPÍTETOS DE DIONISO	135
6.1. INTRODUCCIÓN	135
6.2. LENEIO (Ληναιός)	135

6.3. MITRÁFORO (Μιτρήφορος)	138
6.4. PIRÍGENES (Πυριγένης)	143
6.5. BAQUEO (Βακχεῖος)	144
6.6. BROMIO (Βρόμιος)	146
6.7. IRAFIOTA (Εἰραφιώτης)	149
6.8. TRÍAMBO (Θρίαμβος)	152
6.9. DIMÉTOR (Διμήτωρ)	153
6.10. DE DOBLE FORMA (Δίμορφος)	154
6.11. BRILLANTE COMO UN ASTRO (Ἀστροφαής) Y DE MIRADA ARDIENTE (Πυρωπός)	156
6.12. CONCLUSIONES	157
7. ATRIBUTOS DE DIONISO	159
7.1. INTRODUCCIÓN	159
7.2. LA NÉBRIDE	159
7.3. LA HIEDRA	162
7.4. EL NÁRTEX	165
7.5. EL FALO	168
7.6. CONCLUSIONES	170
8. EL CORTEJO DE DIONISO	172
8.1. INTRODUCCIÓN	172
8.2. LAS BACANTES	173
8.3. SÁTIROS Y SILENOS	183
8.4. LAS MUSAS	188
8.5. CONCLUSIONES	195
9. CULTOS Y RITOS DIONISIACOS	197
9.1. INTRODUCCIÓN	197
9.2. EL PERSONAJE DE ORFEO	198
9.3. EL ORIGEN DE LOS CULTOS Y RITOS DIONISIACOS	200
9.3.1. ORIGEN EGIPCIO	203
9.3.2. ORIGEN TRACIO	205
9.3.3. ORIGEN SAMOTRACIO	206
9.3.4. ORIGEN CRETENSE	208
9.4. CULTOS DIONISIACOS: LAS FIESTAS TRIETÉRICAS	212
9.5. CONCLUSIONES	216

10. DIONISO Y ARIADNA	219
10.1. INTRODUCCIÓN	219
10.2. EL MITO DE ARIADNA SEGÚN DIODORO	219
10.3. LAS DISTINTAS VERSIONES DEL MITO DE ARIADNA	222
10.4. INTERPRETACIÓN DEL MITO DE ARIADNA	231
10.5. REPRESENTACIONES ICONOGRÁFICAS	236
10.6. CONCLUSIONES	238
11. HIJOS DE DIONISO	240
11.1. INTRODUCCIÓN	240
11.2. PRÍAPO	241
11.3. ENOPIÓN	243
11.4. CONCLUSIONES	245
12. BENEFICIOS DE DIONISO A LOS HOMBRES	246
12.1. INTRODUCCIÓN	246
12.2. LA CERVEZA	247
12.3. LA VID Y EL VINO	250
12.4. LA AGRICULTURA	258
12.5. LA COSECHA	262
12.6. CONCLUSIONES	266
13. CASTIGO DE LOS IMPÍOS	267
13.1. INTRODUCCIÓN	267
13.2. LICURGO	268
13.3. PENTEO	274
13.4. MIRRANO	280
13.5. BUTES	280
13.6. CONCLUSIONES	284
14. DIONISO Y ALEJANDRO	286
14.1. INTRODUCCIÓN	286
14.2. PARALELISMOS ENTRE DIONISO Y ALEJANDRO EN LA OBRA DE DIODORO	287
14.3. CONCLUSIONES	299
15. DIONISO EN LA INDIA	300
15.1. INTRODUCCIÓN	300
15.2. LA PRESENCIA DE DIONISO EN LA INDIA SEGÚN	

DIODORO	302
15.3. EL MITO DE DIONISO EN LA INDIA	303
15.4. CONCLUSIONES	317
16. LA CATÁBASIS DE DIONISO	319
16.1. INTRODUCCIÓN	319
16.2. LA CATÁBASIS DE DIONISO SEGÚN DIODORO	320
16.3. EL MITO DE LA CATÁBASIS DE DIONISO	320
16.4. CONCLUSIONES	329
17. LA MUERTE DE DIONISO	331
17.1. INTRODUCCIÓN	331
17.2. LA MUERTE DE DIONISO SEGÚN DIODORO	332
17.3. RECONSTRUCCIÓN DEL MITO DE LA MUERTE DE DIONISO	333
17.3.1. CONSIDERACIONES PREVIAS: ¿EXISTIÓ REALMENTE UN MITO ÓRFICO SOBRE LA MUERTE DE DIONISO A MANOS DE LOS TITANES?	333
17.3.2. EL MITO DE LA MUERTE DE DIONISO	339
17.4. INTERPRETACIONES DEL MITO	344
17.5. CONCLUSIONES	347
III. CONCLUSIONES	349
1. HACIA UN RETRATO EVEMERISTA DE DIONISO	351
2. LA “ORIGINALIDAD” DE DIODORO	353
3. RECAPITULACIÓN FINAL: LA VISIÓN DE DIONISO EN LA ÉPOCA DE DIODORO	356
IV. TEXTOS DE DIODORO SÍCULO SOBRE DIONISO Y SU TRADUCCIÓN	361
V. BIBLIOGRAFÍA	413
VI. ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS	439